Marcus Otto

Der Wille zum Subjekt

Zur Genealogie politischer Inklusion in Frankreich (16.-20. Jahrhundert)

[transcript] Sozialtheorie

Marcus Otto
Der Wille zum Subjekt

Sozialtheorie



Marcus Otto (Dr. phil.) arbeitet am Georg-Eckert-Institut – Leibniz-Institut für internationale Schulbuchforschung in Braunschweig. Seine Forschungsschwerpunkte sind u.a. die moderne Geschichte Frankreichs sowie poststrukturalistische und postkoloniale Theorien.

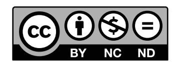
Marcus Otto

Der Wille zum Subjekt

Zur Genealogie politischer Inklusion in Frankreich (16.-20. Jahrhundert)

[transcript]

Dissertation Universität Bielefeld, Fakultät für Geschichtswissenschaft, Philosophie und Theologie, 2013



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld
Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar
Print-ISBN 978-3-8376-2639-1
PDF-ISBN 978-3-8394-2639-5

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Besuchen Sie uns im Internet: *http://www.transcript-verlag.de*
Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: *info@transcript-verlag.de*

Inhalt

Einleitung

„Man kann also weder die Geschichte der Könige noch die Geschichte der Völker erzählen, sondern nur die Geschichte der Konstitution dieser beiden Begriffe, deren einer niemals unendlich und deren anderer niemals null sein kann."
MICHEL FOUCAULT: IN VERTEIDIGUNG DER GESELLSCHAFT. VORLESUNGEN AM COLLÈGE DE FRANCE (1975-1976), PARIS 1999, S.194.

„Die Figur des Subjekts hatte die Funktion, die Inklusion aller in die Gesellschaft durch Appell an die Selbstreferenz eines jeden zu begründen – also weder gesellschaftstheoretisch noch empirisch. [...] Die Gesellschaft muss angesichts der Autonomie und der Eigendynamik der Funktionssysteme auf Inklusionsvorgaben durch das Gesamtsystem verzichten. Sie kann Personen auch nicht mehr ausschließen. Die Regulierung der Inklusionen bleibt den Funktionssystemen überlassen. [...] Die Antwort liegt in dem mit neuer Emphase belegten, seit dem 18. Jahrhundert auf den Menschen eingeschränkten Begriff des Individuums."
NIKLAS LUHMANN: DIE GESELLSCHAFT DER GESELLSCHAFT, FRANKFURT AM MAIN 1997, S.1025.

1. FRAGESTELLUNG: DER WILLE ZUM SUBJEKT UND DIE GENEALOGIE POLITISCHER INKLUSION

Die vorliegende Untersuchung fragt danach, wie sich in der Moderne ein politischer Imperativ herausgebildet und etabliert hat, ein Subjekt zu sein und sein zu wollen. Ein solcher politischer Wille zum Subjekt formierte sich in einer besonders ausgeprägten und zugleich historisch paradigmatischen Weise, so die forschungsleitende Hypothese, in Frankreich seit dem 16. Jahrhundert und bildet (nicht nur) dort bis in die Gegenwart hinein einen prominenten Kristallisationspunkt politischer und gesellschaftlicher Selbstbeschreibungen innerhalb der Signaturen von Demokratie und Wohlfahrtsstaat. Im Folgenden wird mithin ein spezifisch modernes Register des Politischen historisiert und problematisiert, das darin besteht, die Gesellschaft und ihre Geschichte ausgehend von der Frage individueller oder kollektiver Handlungsfähigkeit zu beschreiben. Die Fragestellung und die Anlage des Untersuchungszeitraums schließen damit u.a. auch unmittelbar an neuere Erkenntnisse der historischen Politikforschung an, die gezeigt hat, inwiefern sich „mit dem Übergang vom Disziplin- zum Handlungs- und Sphärenbegriff" ein entscheidender Wandel im Begriffsfeld von Politik nicht erst in „der ‚Sattelzeit' um 1800, sondern weitaus früher [...] zwischen dem späteren 16. und der Mitte des 17. Jahrhunderts in Italien, Frankreich und England" ereignet hat.[1] Im Rahmen der hier gewählten Theorieperspektive verweist der Wandel zum „Sphärenbegriff" auf die semantische und strukturelle Ausdifferenzierung von Politik im Übergang zur funktional differenzierten Gesellschaft. Und der Wandel zum „Handlungsbegriff" wirft unmittelbar die Frage nach den jeweils bezeichneten Akteuren auf.[2] Etwas abstrakter gefasst, verweist dies darüber hinaus mittelbar auch auf die Figur des Subjekts, die in der historisch-politischen Semantik der Moderne gleichsam zum paradigmatischen Träger von Handlungsfähigkeit avanciert ist. Das Subjekt besetzt mithin buchstäblich einen Allgemeinplatz (Topos) in der Geschichte der westlichen Moderne und ist daher inhärent mit dem vielbeschworenen normativen „(unvollendeten) Projekt der Moderne" (Habermas) verknüpft.[3] Auch die moder-

---

1 Vgl. Willibald Steinmetz: „Neue Wege einer historischen Semantik des Politischen", in, ders. (Hg.): ‚Politik'. Situationen eines Wortgebrauchs im Europa der Neuzeit (Historische Politikforschung, Bd.14), Frankfurt am Main 2007, S.30.

2 Vgl. ebd., S.30.

3 Siehe vor allem Jürgen Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main 1985.

ne Institution universeller Menschenrechte, deren Genealogie Joas ausgehend von einer „Sakralisierung der Person“[4] rekonstruiert hat, ist ein unmittelbarer Ausdruck eines Willens zum Subjekt, das dabei gleichermaßen als Instanz individueller Selbstbestimmung und als Adressat kollektiv bindender Normen fungiert. Vor allem in politischer Hinsicht bezeichnet der Begriff des Subjekts schließlich sowohl eine, wenn nicht die Instanz selbstreferentieller Handlungsfähigkeit als auch den Adressaten und die Projektionsfläche gewissermaßen kategorischer Erwartungen. So schließt das Subjekt (und seine Subjektivierung) als Erwartungs- und Handlungskategorie politisch auch die Figur des unterworfenen Subjekts mit ein, wobei dessen potentielle Handlungsfähigkeit jedoch durch Machtausübung dezidiert negiert wird.[5] Spätestens seit der Aufklärung im 18. Jahrhundert, deren monumentale Selbstbeschreibung Kant entsprechend formuliert hat, verkörpert das Subjekt allerdings einen effektiven Imperativ der aktiven Selbstbestimmung. Dieser Imperativ, der sowohl auf individuelle als auch auf kollektive Selbstbestimmung abzielen konnte, hat sich in der Geschichte der Moderne in verschiedenen Figuren und Formationen des Subjekts artikuliert und ausgeprägt. Nach Luhmann bildete diese neuzeitliche „Flucht ins Subjekt“ geradezu eine semantische „Erlösungsformel“ und einen prominenten Ausdruck des Wandels der primären gesellschaftlichen Differenzierung von Stratifikation zu funktionaler Differenzierung inklusive der Herausbildung jeweils funktionssystemspezifischer Inklusion.[6] Ausgehend von dieser weitreichenden gesellschaftstheoretischen Beobachtung widmet sich die vorliegende Untersuchung der Geschichte eines Willens zum Subjekt in der Moderne, indem sie die Genealogie politischer Inklusion im Übergang von stratifikatorischer zu funktionaler Differenzierung seit dem 16. Jahrhundert in Frankreich untersucht. Insofern in der entsprechenden historisch-politischen Semantik Frank-

4 Vgl. Hans Joas: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.

5 Siehe zur entsprechenden Polyvalenz des Subjektbegriffs in der Theoriediskussion exemplarisch Andreas Reckwitz: Subjekt, Bielefeld, 2008.

6 Vgl. Niklas Luhmann: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1997, S.1027. Wie bereits angedeutet, gilt dies offenbar in besonderem Maße für politische Inklusion, insofern die Figur des Subjekts vor allem als nahezu universell verwendbare Kategorie der sowohl individualisierenden als auch kollektiven Selbstbeschreibung (in) der Politik im Zeichen von Nation, Demokratie und Wohlfahrtsstaat bis in die Gegenwart hinein omnipräsent ist.

reichs sowohl die Figur des politischen Subjekts mit dem *citoyen*[7] als auch die Form politischer Inklusion mit der Selbstbeschreibungsformel des republikanischen Nationalstaats emphatisch und paradigmatisch artikuliert worden sind, eignet sich Frankreich in besonderer Weise für eine solche Untersuchung.

Den theoretischen Ausgangspunkt bildet also das systemtheoretische Konzept politischer Inklusion, das wiederum in der Form von Demokratie und Wohlfahrtsstaat offensichtlich eine weitreichende Selbstbeschreibungsformel der modernen funktional differenzierten Gesellschaft darstellt. Zugleich handelt es sich hierbei auch um ein wirkmächtiges historisch-politisches Metanarrativ der Entstehung des modernen Nationalstaats. Denn seit dem 18. Jahrhundert und insbesondere infolge des historischen Ereignisses der Französischen Revolution von 1789 ist das individuelle Subjekt in der Figur des *citoyen* unmittelbar mit dem öffentlich inszenierten Kollektiv der Nation verknüpft. Seitdem avancierte politische Inklusion zu einer wirkmächtigen Semantik, und zwar nicht nur in der Selbstbeschreibung des modernen politischen Systems als Demokratie und Wohlfahrtsstaat, sondern auch und gerade im Diskurs der historischen Selbstvergewisserung der modernen Gesellschaft überhaupt. Diese omnipräsente Form politischer Inklusion wird im Folgenden historisiert, indem ihre kontingente Genealogie im Übergang von der stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft fokussiert wird. Die vorliegende Untersuchung verfolgt dazu ausgehend vom systemtheoretischen Konzept politischer Inklusion einen Forschungsansatz, der Systemtheorie und historische Diskursanalyse miteinander verknüpft, indem er politische Inklusion als eine genuin neuzeitliche Form der kommunikativen Adressierung von Personen als Individuen und Subjekte begreift, um dergestalt auch zu einer Historisierung politischer Inklusion beizutragen. Die Form der Inklusion impliziert dabei stets die Unterscheidung zwischen Inklusion und Exklusion, also die Frage, wer in der jeweiligen Kommunikation adressiert oder berücksichtigt wird und wer nicht. Historisch insistierte diese Frage der Inklusion und Exklusion besonders prominent innerhalb der Ausdifferenzierung der Politik, wie sie sich im Übergang der stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft seit dem 16. Jahrhundert vollzogen

7 An dieser Stelle sei bereits angemerkt, dass die Figur des (politischen) Subjekts historisch zumeist immer auch geschlechtlich codiert und als männlich definiert worden ist. Auch hierfür ist Frankreich besonders signifikant, insofern hier Frauen z.B. erst 1944 das Wahlrecht erhielten. Vgl. Pierre Rosanvallon: Le sacré du citoyen. Histoire du suffrage universel en France, Paris 1992, S.393.

hat. In den korrespondierenden gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen, die Luhmann als alteuropäische semantische Tradition charakterisiert, erscheint das Politische spätestens seit dem 18. Jahrhundert zunehmend als der gesellschaftliche Kommunikationsraum überhaupt. In diesem Zusammenhang steht allerdings auch die Ausdifferenzierung der Politik als Funktionssystem der modernen Gesellschaft, denn im Rahmen ihrer Funktion der Ermöglichung und Herstellung kollektiv bindender Entscheidungen rekurriert die Politik unmittelbar auf die grundlegende Frage, wer dabei in welcher Form adressiert bzw. berücksichtigt wird, also auf die Frage politischer Inklusion. Und in der modernen Formel der Vollinklusion in Demokratie und Wohlfahrtsstaat inszeniert sich das politische System schließlich als Instanz kollektiver Selbstbestimmung in der paradoxen Form einer Herrschaft des Volkes über sich selbst.[8] Darüber hinaus impliziert die politische Selbstbeschreibung als Wohlfahrtsstaat in der funktional differenzierten Gesellschaft auch, dass die Politik die Aufgabe einer Inklusionsmoderation übernimmt, d.h. sie sorgt sich auch um die Inklusion von Personen in andere gesellschaftliche Funktionssysteme. Dergestalt beschreibt sich die Politik seit dem 18. Jahrhundert vor allem ausgehend von der historisch-politisch besonders wirkmächtigen Auffangsemantik der Nation im Übergang der stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft. Mithin erlangt die in den entsprechenden Selbstbeschreibungen omnipräsente Figur des Subjekts hinsichtlich der Frage politischer Inklusion eine konstitutive Bedeutung. Ja, das Subjekt avanciert zu einer viel beschworenen Figur der Selbstbeobachtung, Selbstbeschreibung und eventuellen Sinn(de)stabilisierung der Politik. Oder anders formuliert: Anhand der polyvalenten Figur des Subjekts beobachtet und irritiert sich die Politik immer wieder selbst, indem sie gleichsam ihre ebenso basale wie abstrakte Differenz System/Umwelt in Form der kompakten, weil eben vor allem in der Figur des Subjekts aufgeladenen Unterscheidung zwischen Inklusion und Exklusion reformuliert. Wie im weiteren Verlauf der Untersuchung noch ausgeführt wird, handelt es sich hierbei um eine charakteristische Form der Reduktion von Komplexität, die mit der Selbstbeschreibung von Kommunikation als Handlung in sozialen Systemen allgemein und in der Politik im Besonderen einhergeht. Zunächst gilt es allerdings noch näher zu klären, wie es sich mit der eigentümlichen Form politischer Inklusion verhält und wie sich diese historisieren lässt.

---

8 Vgl. Niklas Luhmann: Die Politik der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000, S.353.

Mit dem Begriff der genuin politischen Inklusion wird in der Systemtheorie die Berücksichtigung von Personen als Individuen im politischen System bezeichnet.[9] Politische Inklusion stellt im Rahmen der Theorie sozialer Systeme eine funktionssystemspezifische Form der Inklusion im sozialen System der Politik dar. Allerdings verfügt das politische System über zwei grundsätzliche Modi politischer Inklusion, und zwar demokratische Inklusion qua aktivem und passivem Wahlrecht und wohlfahrtsstaatliche Leistungsberechtigung. Seit dem 19. Jahrhundert sind diese beiden Modi politischer Inklusion in die Inklusionsformel der Staatsbürgerschaft eingegangen.[10] Daneben beschreibt der systemtheoretische Begriff der Inklusion die Einbeziehung bzw. kommunikative Erreichbarkeit von Personen in sämtlichen anderen Funktionssystemen der Gesellschaft, so dass in der neueren systemtheoretischen Diskussion Inklusion in Form der Unterscheidung Inklusion/Exklusion die Karriere eines gesellschaftstheoretischen Leitbegriffes gemacht hat.[11] Inklusion im politischen System beschreibt einerseits lediglich einen Fall der kommunikativen (gesellschaftlichen) Einbeziehung von Personen und andererseits in Gestalt der Semantiken von Demokratie und Wohlfahrtsstaat eine sehr prominente und in der aktuellen Theoriedebatte präsente Form der gesellschaftlichen (kommunikativen) Einbeziehung von Personen.[12] Nach Luhmann gewährleisten die neuzeitlichen Modelle der Demokratie und des Wohlfahrtsstaates trotz gleichzeitig erzeugter Exklusionsphänomene die umfassende Inklusion von Personen im territorialstaatlich segmentierten politischen System der Weltgesellschaft.[13] Diese systemtheoretische Fassung des Konzepts politischer Inklusion rekurriert vor allem auf die Untersuchungen Marshalls zur historischen Genese staatsbürgerlicher Rechte, die dieser anhand des Beispiels England als historische Abfolge von *civil rights*, politischer Partizipation (Wahlrecht) und sozialer Rechte im Wohlfahrtsstaat seit dem Ende des 19. Jahrhunderts beschrieben hat.[14] Diese Untersuchung hat nicht nur unmittelbar die Debatten um *citizenship* lange Zeit geprägt, sondern liefert darüber hinaus eine evolutionäre Matrix der vielbe-

---

9 Siehe Rudolf Stichweh: „Zur Theorie politischer Inklusion“, in: Berliner Journal für Soziologie, Jg. 4, 1998, S.539-547.

10 Vgl. ebd., S.544f.

11 Vgl. z.B. Luhmann: Gesellschaft, S.632f. u. Rudolf Stichweh: Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie, Bielefeld 2005.

12 Vgl. Luhmann: Politik, S.427ff.

13 Vgl. ebd., S.427f.

14 Vgl. Thomas H. Marshall: Citizenship and Social Class, Cambridge 1950.

schworenen Individualisierung als Signatur der Moderne. In dem Maße, wie das Individuum dementsprechend als Subjekt und Träger „subjektiver Rechte“[15] zur privilegierten Beobachtungsfigur (in) der Politik auserkoren worden ist, avancierte politische Inklusion zu einer omnipräsenten Selbstbeschreibungsformel (in) der modernen Gesellschaft. Im Folgenden wird der systemtheoretisch-diskursanalytische Bezugsrahmen genauer skizziert, innerhalb dessen die Genealogie politischer Inklusion in Frankreich rekonstruiert wird.

2. POLITISCHE INKLUSION UND DIE PROMINENTE FIGUR DES SUBJEKTS

Im Folgenden werde ich mich deshalb in systematischer Absicht der Genealogie politischer Inklusion zuwenden, und zwar im Sinne von Genealogie als Wiederbeschreibung performativer Selbstbeschreibungen.[16] Dazu gilt es allerdings, das systemtheoretische Konzept politischer Inklusion radikal zu historisieren, d.h. insbesondere es von seiner vorherrschenden soziologischen Engführung auf individuelle Rechte und kollektive Zugehörigkeiten oder gar formale Mitgliedschaften zu lösen. Diese Formen politischer Inklusion bilden vor allem seit dem 19. und im 20. Jahrhundert die vorherrschenden Modi politischer Inklusion, die bereits vielfach untersucht worden sind.[17] Hingegen wird in der vorliegenden Untersuchung politische Inklusion in einem weiteren und grundlegenden Sinne von Subjektivierung aufgefasst. Dementsprechend sollen hier die sich historisch wandelnden Möglichkeitsbedingungen politischer Inklusion und der entsprechenden Diskurse der Subjektivierung untersucht werden, und zwar vor allem anhand der jeweils historisch vor-

15 Vgl. hierzu Niklas Luhmann: „Subjektive Rechte. Zum Umbau des Rechtsbewusstseins für die moderne Gesellschaft“, in, ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1981, Bd.2, S.45-104.

16 Siehe zur Genealogie als Wiederbeschreibung performativer Selbstbeschreibungen ausführlich Marcus Otto: „Zur Aktualität historischen Sinns. Diskursgeschichte als Genealogie immanenter Ereignisse“, in, Franz X. Eder (Hg.): Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen, Wiesbaden 2006, S.176ff. Zum Theorem der Wiederbeschreibung siehe Luhmann: Gesellschaft, 892f. und Mary Hesse: Models and Analogies in Science, London 1963.

17 Siehe u.a. Rogers Brubaker: Citizenship and Nationhood in France and Germany, Cambridge 1992.

herrschenden Semantiken politischer Inklusion/Exklusion im Übergang einer stratifizierten zu einer funktional differenzierten Gesellschaft. So wird die Genealogie politischer Inklusion anhand einer systemtheoretischen Wiederbeschreibung diskursiver Selbstbeschreibungen eines Willens zum Subjekt in der Geschichte Frankreichs untersucht. Dabei reifizieren und exponieren Diskurse zugleich jeweilige gesellschaftliche (Selbst-)Beobachtungen und (Selbst-)Beschreibungen. Mithin akzentuiert der Begriff des Diskurses[18] die Performativität und die damit zusammenhängende paradoxe Unabschließbarkeit von Selbstbeschreibungen. So formuliert Luhmann intuitiv sehr treffend: „Das Ergebnis von beobachtbaren Selbstbeschreibungsoperationen ist somit zwangsläufig paradox. Das System [...] kann gar keine Selbstbeschreibung anfertigen, die nicht dem Beobachtetwerden ausgesetzt ist und dies, wenn sie nicht abblendet, reflektieren müsste. Das wird heute mit dem Begriff des ‚Diskurses' zum Ausdruck gebracht."[19] Als spezifische Operationen sind Selbstbeobachtungen und sukzessive Selbstbeschreibungen also an der Autopoiesis sozialer Systeme beteiligt, und es spricht einiges dafür, dass soziale Systeme darauf angewiesen sind, immer wieder Selbstbeschreibungen zu produzieren. Auf jeden Fall zeigt die historische Betrachtung, dass Selbstbeschreibungen nicht nur akzidentielles Beiwerk, sondern konstitutive Elemente sozialer Systeme waren und sind. Die Frage, ob dies logisch zwingend so sein muss, kann daher hier vernachlässigt werden.[20] Allerdings

---

18 Im systemtheoretischen Rahmen der Unterscheidung von Gesellschaftsstruktur und Semantik, deren übergreifendes Medium der Sinn darstellt, soll darüber hinaus im Folgenden eher deskriptiv von Diskursen die Rede sein, um die Differenzen Kontinuität/Diskontinuität (Zeitdimension), Homogenität/Heterogenität (Sozialdimension) bzw. Stabilisierung/Destabilisierung (Sachdimension) von gesellschaftlich kommuniziertem und verfügbarem Sinn innerhalb der übergreifenden Form Aktualität/Potentialität zu akzentuieren.

19 Vgl. Luhmann: Politik, S.321f. Siehe auch ausführlich zu den Parallelen und Differenzen zwischen Systemtheorie und poststrukturalistischer Diskurstheorie Urs Stäheli: Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie, Weilerswist 2000. Bei allen Differenzen ist im Sinne der vorliegenden Arbeit dabei als zentrale Gemeinsamkeit hervorzuheben, dass beide Theorieperspektiven Selbstbeschreibungen nicht als bloße Repräsentationen, sondern als (performative) Operationen auffassen.

20 Siehe hierzu Stäheli: Sinnzusammenbrüche, S.184ff., der u.a. anhand dieses Arguments im Anschluss an Laclaus gesellschaftstheoretischer Diskurstheorie eine Dekonstruktion der Systemtheorie entfaltet. Hiervon unterscheidet sich die vor-

ergibt sich gerade hieraus der Einsatzpunkt für die Fragestellung, inwiefern sich die Genealogie politischer Inklusion ausgehend von der Karriere eines Willens zum Subjekt als eines historisch kontingenten systemimmanenten Imperativs gesellschaftlicher und insbesondere politischer Selbstbeschreibungen im Übergang von der stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft wiederbeschreiben lässt. In diesem Zusammenhang steht auch die systemimmanente Reduktion von Komplexität, die vor allem durch die Selbstbeschreibung von Kommunikation als Handlung erfolgt.[21] Denn eine solche Selbstbeschreibung legte, wie im weiteren Verlauf verdeutlicht wird, historisch wiederum Schemata der Kausalität oder Rationalität nahe, die sich schließlich seit dem 16. Jahrhundert zunehmend in der selbstreferentiellen Figur des Subjekts als eines scheinbar von der Handlung selbst unterschiedenen Urhebers niederschlugen. Dies erwies sich insbesondere im Zuge der Ausdifferenzierung eines politischen Systems als anschlussfähig, insofern diese wiederum am symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium der Macht erfolgte. Denn Macht lässt sich charakterisieren als „Handlungsvermögen [...], das sich kausal gegen erwarteten Widerstand durchsetzt".[22] Die Zurechnung von Kommunikationen als Handlungen auf jeweilige Urheber anhand des Schemas der Kausalität bezeichnet also einen spezifischen Modus des symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums der Macht und ist konstitutiv für die emphatische und effektive Selbstbeschreibung politischer Kommunikation als politisches Handeln.[23] Daran anschließend lässt sich unter dem Titel eines insbesondere politisch artikulierten Willens zum Subjekt danach fragen, inwiefern die Möglichkeitsbedingung politischer Inklusion von der entsprechenden Zurechnung von Kommunikation als machtcodiertes Handeln politischer Akteure herrührt und damit gerade die Unmöglichkeit der (kausalen) Selbstdetermination sozialer und psychischer Systeme (im Rahmen ihrer strukturellen Kopplung) als Ressentiment sublimiert. Denn

---

liegende Arbeit allerdings, indem sie dezidiert darauf verzichtet, den Begriff des Diskurses selbst gesellschaftstheoretisch zu verankern bzw. Diskurstheorie als Gesellschaftstheorie zu formulieren. Stattdessen wird der Begriff des Diskurses hier im Rahmen systemtheoretischer Gesellschaftstheorie und durchaus in Anlehnung an der Verwendung dieses Begriffs in Luhmanns späteren Schriften, die sich auch seiner Rezeption poststrukturalistischer Theorien verdankte, entfaltet.

21 Vgl. Niklas Luhmann: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main 1985, S.91ff.

22 Vgl. ebd., S.21.

23 Vgl. ebd., S.24.

die Figur des Subjekts verknüpft in charakteristischer Weise den „Appell an die Selbstreferenz eines jeden“[24] mit dem wirkmächtigen Phantasma einer selbstbestimmten Handlungsfähigkeit, das für die Genealogie politischer Inklusion konstitutiv werden sollte.

Die Genealogie politischer Inklusion in Frankreich wird dementsprechend in der vorliegenden Arbeit als Geschichte eines vor allem politisch artikulierten Willens zum Subjekt untersucht. Denn Inklusion bezeichnet systemtheoretisch die kommunikative Adressierung von Personen, die damit überhaupt erst (als Adressen) der Kommunikation konstituiert werden. So artikulieren soziale Systeme allgemein und die Politik im Besonderen ihre jeweilige korrespondierende Selbstbeschreibung durch eine weitreichende Reduktion von Komplexität, indem sie Kommunikationen bevorzugt als Handlungen verantwortlicher Subjekte beschreiben. Diskurstheoretisch lässt sich dies auch als Subjektivierung beschreiben, und zwar ausgehend von einer performativen Anrufung (*interpellation*), die inhärent mit einem spezifischen Dispositiv der Macht verknüpft ist. So ereignen sich jeweils historisch spezifische performative Szenen der Anrufung, sei es durch das Gesetz, die Ideologie, eine diskursive Norm oder auch eine statistisch beobachtete Normalität, die das Subjekt wiederum verinnerlicht bzw. genauer formuliert: dessen Verinnerlichung das Subjekt wird und wiederholt verkörpert (Ressentiment). Nach Althusser erfolgt diese Anrufung indes vor allem durch die Ideologie. „Die Ideologie repräsentiert das imaginäre Verhältnis der Individuen zu ihren realen Existenzbedingungen.“[25]; und „[d]urch die Funktionsweise der Kategorie des Subjekts ruft jede Ideologie die konkreten Individuen als konkrete Subjekte an.“[26] Und weiter argumentiert Althusser „dass die Ideologie in einer Weise ‚handelt‘ oder ‚funktioniert‘, dass sie durch einen ganz bestimmten Vorgang, den wir Anrufung (*interpellation*) nennen, aus der Masse der Individuen Subjekte ‚rekrutiert‘ (sie rekrutiert sie alle) oder diese Individuen in Subjekte ‚transformiert‘ (sie transformiert sie alle).“[27] Demnach sind „[d]ie Existenz der Ideologie und die Anrufung der Individuen als Subjekte [...] ein und dasselbe.“[28] Diese zunächst ideologiekritische neomarxistische Theorie Althussers hat bereits Butler diskurstheoretisch reformuliert.

---

24 Vgl. Luhmann: Gesellschaft, S.1025.

25 Louis Althusser: Ideologie und ideologische Staatsapparate, Hamburg 1977, S.133.

26 Vgl. ebd., S.142.

27 Vgl. ebd., S.142.

28 Vgl. ebd., S.143.

„Die Wirksamkeit der Ideologie liegt für Althusser zum Teil in der Bildung eines Gewissens, wobei der Begriff ‚Gewissen' das Sagbare und allgemeiner das Repräsentierbare beschränken soll. [...] Es [das Gewissen, M.O.] bezeichnet vielmehr eine Art der Rückwendung – eine Reflexivität –, die erst die Möglichkeitsbedingung der Subjektbildung ausmacht. Die Reflexivität wird konstituiert durch diesen Moment des Gewissens, durch diese Rückwendung gegen sich selbst, die sich zugleich mit einer Hinwendung zum Gesetz vollzieht. Diese Selbstbeschränkung verinnerlicht kein äußeres Gesetz: im Moment der Verinnerlichung wird fraglos angenommen, dass ein ‚Inneres' und ein ‚Äußeres' bereits ausgebildet sind. Vielmehr geht diese Selbstbeschränkung dem Subjekt vorher. [...] Das Gewissen ist grundlegend für Hervorbringung und Reglementierung des Bürgersubjektes, denn das Gewissen wendet das Individuum um und macht es der subjektivierenden Maßregelung zugänglich. Das Gesetz verdoppelt jedoch diese Maßregelung: die Umwendung ist eine Hinwendung."[29]

Im Anschluss an Foucault können dann unterschiedliche Modi der Subjektivierung z.B. im Kontext des historischen Wandels der Machtdispositive von Souveränität, Disziplin/Kontrolle und Regierung/Sicherheit (Gouvernementalität) untersucht werden.[30] Demnach erfolgt in der Logik der Souveränität die Subjektivierung, also konstitutive Anrufung des Subjekts durch das Gesetz, das allerdings nicht nur Verbote, sondern wie im Falle des religiösen Individuums durch den Glauben und des Adels in Frankreich durch Privilegien gerade auch positive Erwartungen, Gebote und vor allem konstitutive Attribute von Personen artikuliert. Im Machtdispositiv der Disziplin oder der Kontrolle wird das Individuum hingegen vor allem durch die Norm angerufen und konstituiert, während im Dispositiv der Regierung bzw. der Sicherheit im Modus der Normalität bzw. Normalisierung eine ganze Population angerufen, subjektiviert und damit konstituiert wird, wobei das Individuum als elementarer Bestandteil, als Element der naturalisierten und normalisierten Positivität dieser Population fungiert und dementsprechend inkludiert wird. Das diskurstheoretische Konzept der Subjektivierung ermöglicht es also, politische Inklusion zu historisieren. Aus einer solchen Perspektive lässt sich darüber hinaus aufzeigen, inwiefern (politische) Inklusion soziale Systeme als Instanzen der Anrufung von Individuen als Subjekten (Althusser,

29 Judith Butler: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt am Main 2001, S.108f.

30 Vgl. Michel Foucault: Geschichte der Gouvernementalität, Bd.1: Sicherheit, Territorium, Bevölkerung, Frankfurt am Main 2003.

Charim) inszeniert.[31] Schließlich artikulieren soziale Systeme allgemein und die Politik im Besonderen ihre performative Selbstbeschreibung durch eine effektive Reduktion von Komplexität, indem sie Kommunikationen als Handlungen verantwortlicher Subjekte beobachten und beschreiben, welche sich daraufhin wiederum selbstreferentiell mit ihrer entsprechenden Anrufung identifizieren.

Den Ausgangspunkt für eine Genealogie politischer Inklusion bildet das umfassende Medium des Sinns, dessen operative Form wiederum die Beobachtung darstellt. Daran anschließend werden historisch spezifische Diskurse identifiziert, in denen sich kommunikative Reifikationen vollziehen, auch und gerade von Beobachtern wie z.B. eben in der prominenten selbstreferentiellen (Inklusions-)Figur des Subjekts. Es handelt sich mithin um eine radikale Historisierung des systemtheoretischen Konzepts der (politischen) Inklusion, und zwar ausgehend von einer Genealogie diskursiver Formationen der Subjektivierung und korrespondierender Selbstbeschreibungen im umfassenden Medium des Sinns. Anschließend an die Phänomenologie, an Luhmanns Systemtheorie sowie an die Theorie des Sinns von Gilles Deleuze[32] wird hier Sinn anhand der Unterscheidung zwischen Aktualität und Potentialität dergestalt definiert, dass Sinn durch die Bezeichnung des jeweils aktuell Gegebenen bei gleichzeitigem Verweis auf weitere Möglichkeiten entsteht.[33] Sinn umfasst also immer bereits sowohl Wirklichkeits- als auch Möglichkeitssinn. Es lassen sich dann drei Dimensionen des Sinns differenzieren, und zwar die Zeitdimension, die Sozialdimension und die Sachdimension.[34] Hinsichtlich der Unterscheidung Inklusion/Exklusion, also der Frage, ob und wie psychische Systeme für soziale Systeme relevant werden, interessiert dabei vor allem, welche Erwartungen und daran anschließende anschlussfähige Selbstbeschreibungen dabei wie kommunikativ aktualisiert und ermöglicht werden. Durch derartige Kommunikationen werden zugleich Adressen (der Kommunikation) konstituiert, und zwar dergestalt, dass Kommunikation (Information/Mitteilung) und (Selbst-)Adressierung (Mitteilung/Verstehen) miteinander einhergehen. Kommunikationstheoretisch betrachtet, erfolgt die Mitteilung „als Wiedereintrittsstelle der Unterscheidung

31 Vgl. Isolde Charim: Der Althusser-Effekt. Entwurf zu einer Ideologietheorie, Wien 2003.

32 Siehe hierzu vor allem Luhmann: Soziale Systeme, S.93ff. sowie Gilles Deleuze: Die Logik des Sinns, Frankfurt am Main 1993.

33 Vgl. Luhmann: Soziale Systeme, S.111 u. Luhmann: Gesellschaft, S.49f.

34 Vgl. Luhmann: Soziale Systeme, 112ff.

von Kommunikation und Bewusstsein in der Kommunikation".[35] Auf diese Weise erscheint überhaupt erst dasjenige, dessen aktuelle/potentielle Inklusion oder Exklusion dann zur Disposition steht. Denn Inklusion und Exklusion beziehen sich stets auf selbstreferentiell bestimmte Systemreferenzen, die durch performative Selbstbeschreibungen realisiert werden, und zwar im ubiquitären immanenten Medium des Sinns.

Außer der für Sinn konstitutiven Unterscheidung zwischen Aktualität und Potentialität sind allerdings noch weitere Aspekte des Mediums Sinn für die Form Inklusion/Exklusion relevant. Denn das Medium Sinn ist nicht nur konstitutiv für Kommunikation, also für die Selbstreferenz sozialer Systeme, sondern auch für Bewusstsein, also für die Selbstreferenz psychischer Systeme. Daher eignet es sich für die Aktualisierung/Potentialisierung struktureller Kopplungen zwischen sozialen und psychischen Systemen, also für die Realisierung von Inklusion und Exklusion, indem psychische Systeme als Adressen der Kommunikation diskursiv konstituiert, kommunikativ berücksichtigt und für die Selbstreferenz sozialer Systeme verwendet oder eben von solcher Berücksichtigung ausgeschlossen werden. Dies erfolgt zwar nicht ausschließlich, aber doch – wie sich nicht zuletzt historisch zeigen lässt – im basalen Medium der Sprache und seinen sich wandelnden diskursiven Formen. Allerdings realisiert diese elementare Form der kommunikativen Adressierung nicht nur jeweils Inklusion bzw. Exklusion, sondern aktualisiert darüber hinaus überhaupt erst die korrespondierende Individualität psychischer Systeme, denn „Sprache überführt soziale in psychische Komplexität."[36] Auf diese Weise werden dann auch jeweils spezifische Selbstbeobachtungen und sukzessive Selbstbeschreibungen der Individualität psychischer Systeme induziert, die Hahn als partizipative Identitäten beschreibt.[37] In die jeweiligen performativen Selbstbeschreibungen gehen wiederum inhärent und effektiv solche strukturellen Dispositionen von Inklusion/Exklusion mit ein, wie z.B. Erwartungen, Ansprüche, Charakter, Gefühle etc.[38] Diese struk-

---

35 Vgl. Peter Fuchs: „Die konditionierte Koproduktion von Kommunikation und Bewusstsein", in: Ver-Schiede der Kultur, Aufsätze zur Kippe kulturanthropologischen Nachdenkens (hg. von der Arbeitsgruppe „menschen formen" am Institut für Soziologie der Freien Universität Berlin), Marburg 2002, S.150-175, bes. S.168.

36 Vgl. Luhmann: Soziale Systeme, S.368.

37 Vgl. Alois Hahn: Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte, Frankfurt am Main 2000, S.13f.

38 Vgl. Luhmann: Soziale Systeme, S.362ff.

turellen Dispositionen der Inklusion und performativen Konstitution individueller psychischer Systeme finden aus evolutionstheoretischer und genealogischer Perspektive Resonanz in historisch kontingenten und sich wandelnden Formen des Sinns, hier also in konstitutiven Selbstbeschreibungen wie Adel, Person, Individuum, Subjekt, *citoyen* etc., die sich jeweils wiederum ausgehend von einer bestimmten Systemreferenz innerhalb einer primären Form der Systemdifferenzierung wie z.B. der Unterscheidung Adel/Volk (Stratifikation), der Differenzierung soziales System/psychisches System oder der Ausdifferenzierung von Politik (funktionale Differenzierung) artikulieren.

Daran schließt die systemtheoretische Unterscheidung zwischen Semantik und Sozialstruktur an, die beide innerhalb des umfassenden Mediums des Sinns, gefasst als Differenz zwischen Aktualität und Potentialität, in jeweils spezifischer Weise auf Erwartungen und deren Artikulation verweisen. Entgegen dem ersten Eindruck, dem Luhmann selbst partiell Vorschub leistete, ist diese Unterscheidung gerade nicht im Sinne eines Basis-Überbau-Schemas zu verstehen, so als ob etwa die Semantik als ein kultureller Überbau lediglich die Sozialstruktur reflektiere. Nach Luhmann besteht die Sozialstruktur aus generalisierten Erwartungen, die sich in kognitive und normative Erwartungen differenzieren. Kognitive Erwartungen zeichnen sich dadurch aus, dass sie sich im Enttäuschungsfall ändern, also gleichsam daraus „lernen". Hingegen sind normative Erwartungen gerade dadurch charakterisiert, dass sie auch dann aufrechterhalten werden, wenn ihnen nicht entsprochen wird. Stichweh definiert daran anschließend die Semantik als bestehend aus Erwartungen, bei denen es dezidiert „in der Schwebe bleibt, ob es sich um kognitive oder normative Erwartungen handelt."[39] Daraus wird ersichtlich, dass Sozialstruktur und Semantik nicht einfach analytisch voneinander getrennt werden können, sondern bereits in ihrer basalen Referenz auf Erwartungen im Medium des Sinns zutiefst aufeinander bezogen sind. Zugleich ist damit einer etwaigen Asymmetrie zwischen Sozialstruktur und Semantik widersprochen, denn die Semantik ist genau so konstitutiv für die Wirklichkeit sozialer Systeme wie die Sozialstruktur. Hieran lässt sich dann diskurstheoretisch wiederum mit dem Konzept der Performativität anschließen, wie dies etwa Stäheli mit seiner (psychoanalytischen) Figur der „konsti-

---

39 Vgl. Rudolf Stichweh: „Semantik und Sozialstruktur. Zur Logik einer systemtheoretischen Unterscheidung", in: Soziale Systeme 6, 2000, 237-250.

tutiven Nachträglichkeit der Semantik" getan hat.[40] Im übergreifenden Medium des Sinns kann nunmehr danach gefragt werden, wie kognitive oder normative bzw. „in der Schwebe" gehaltene Erwartungen, die in ihrer Faktizität sowohl Struktur als auch Ereignis sind, performativ Diskurse hervorbringen, die wiederum jeweils semantisch spezifizierte Erwartungen an (potentielle) Subjekte artikulieren. Im Hinblick auf Inklusion drückt sich dies im systemtheoretischen Begriff der Kommunikation als auch im poststrukturalistischen Begriff des Diskurses aus, denn sowohl Kommunikation als auch Diskurs implizieren, dass durch Adressierung und die Kommunikation von Erwartungen bzw. eine performative Anrufung überhaupt erst die korrespondierende Adresse bzw. das Subjekt konstituiert werden, also gerade nicht bereits vorgängig existierende Individuen inkludiert werden, sondern diese erst durch Inklusion oder durch Exklusion, in jedem Fall aber kommunikativ bzw. diskursiv konstituiert werden.

Die Genealogie politischer Inklusion, wie sie hier anhand der Geschichte eines Willens zum Subjekt wiederbeschrieben wird, begreift Kommunikation dazu zunächst als unwahrscheinliches kontingentes Ereignis des Sinns, an das dann im Sinne der Strukturierung von Erwartungen die Evolution der Inklusion von Personen als Konstitution kommunikativer Adressen anschließen kann. Da diese sich kommunikativ ereignende Adressierung wie jede Kommunikation zugleich immer mit Beobachtung (als Einheit der Operation von Unterscheiden und Bezeichnen) einhergeht, hängt Inklusion inhärent damit zusammen, welche Formen der Beobachtung zugrunde gelegt werden und wie dergestalt zunächst situativ-ereignishaft Beobachter konstituiert und dann wiederholt identifizierbar gleichsam reifiziert werden, sodass schließlich die Selbstbeobachtung (eines qua kommunikativer Wiederholung reifizierten Beobachters) zu einem spezifischen und hinsichtlich Inklusion/Exklusion besonders relevanten Modus der Beobachtung avancieren kann und, wie im Verlauf dieser Untersuchung deutlich werden wird, historisch tatsächlich bis hin zum subjektivierenden und regierenden Imperativ der Selbstbeobachtung avancierte. Beobachten stellt mithin die operative und effektive Modalität der immanenten Konstitution von Sinn dar. Allerdings übergreift die Modalität des Beobachtens ebenso wie das Medium des Sinns die Unterscheidung zwischen Kommunikation und Bewusstsein; sowohl soziale Systeme als auch psychische Systeme beobachten, erstere ausschließ-

40 Vgl. Urs Stäheli: „Die konstitutive Nachträglichkeit der Semantik. Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik", in: Soziale Systeme, 4, 2, 1998, S. 315-340.

lich durch Kommunikation, letztere ausschließlich durch Bewusstsein. Die dem entsprechende historisch und vor allem neuzeitlich prominente semantische Form der Inklusion als kommunikatives Beobachtungsschema der strukturellen Kopplung zwischen sozialen und psychischen Systemen stellt das Subjekt dar, das dementsprechend innerhalb der Genealogie politischer Inklusion in Frankreich zu einer omnipräsenten Figur politischer Selbstbeschreibungen avancierte.

Für den weiteren Fortgang der Untersuchung ist es allerdings entscheidend, Inklusion als Einheit der Unterscheidung Inklusion/Exklusion zu begreifen.[41] Denn Inklusion bezeichnet übergreifend die inkludierende oder exkludierende Konstitution der Person durch Kommunikation, die ein Individuum gleichsam auch zu einem Subjekt machen. Damit geht immer bereits die Unterscheidung zwischen Inklusion und Exklusion einher, die darüber disponiert, ob und wie die derart konstituierte Person dann kommunikativ berücksichtigt wird eben oder nicht, ob sie also inkludiert oder exkludiert wird. Mithin greift hier die grundlegende Form des Sinns, also die Unterscheidung Aktualität/Potentialität, und daran anschließend stellt sich die Frage, wie Inklusion und Exklusion ermöglicht und aktualisiert werden. Insofern kann Inklusion als Einheit der Unterscheidung Inklusion/Exklusion zugleich als eine spezifische Form des Sinns (Aktualität/Potentialität) beschrieben werden, sodass historisch, evolutionstheoretisch und genealogisch nach den sich wandelnden Formen der Systemdifferenzierung innerhalb der Matrix verfügbaren Sinns, den Medien und Formen der dazu mehr oder weniger korrespondierenden monumentalen Selbstbeschreibungen sowie den diskursiven Formationen der Kommunikation von Inklusion/Exklusion gefragt werden kann. Systemtheoretisch ist es mithin für die Unterscheidung Inklusion/Exklusion entscheidend, auf welche Systemreferenz sie sich bezieht. Denn nur soziale Systeme können (Personen) inkludieren oder eben exkludieren. Entsprechend muss für die Analyse der Form Inklusion/Exklusion stets geklärt werden, in welchem sozialen System sie kommuniziert und wie dabei wiederum operativ zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz unterschieden wird. Denn soziale Systeme referieren auf sich, nicht ohne sich als Differenz zu ihrer jeweiligen Umwelt zu markieren. Das jeweilige soziale System ist ja nichts anderes als seine rekursiv angelegte operative Unterscheidung zwischen System und Umwelt, und zwar dergestalt, dass seine Selbstreferenz wiederum nichts anderes ist als die Unterscheidung zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz. Die Unterscheidung Inklusion/Exklusion stellt dann in-

41 Vgl. Luhmann: Gesellschaft, S.620f.

sofern den prominenten Effekt eines vollzogenen *re-entry*[42] auf der Seite der Selbstreferenz dar, als sie für die Selbstbeschreibung sozialer Systeme – vis-à-vis ihrer co-evolutionären und koextensiven Umwelt in Gestalt psychischer Systeme – operationalisiert wird.

Luhmann differenziert allerdings zwischen unterschiedlichen Formen dieser operativen Selbstreferenz sozialer Systeme, die wohlgemerkt immer als Differenz zwischen Selbstreferenz/Fremdreferenz kommuniziert wird: basale Selbstreferenz, Reflexivität und Reflexion. Im Modus der basalen Selbstreferenz reproduziert sich demnach das soziale System qua Kommunikation, indem es anhand der Differenz Element/Relation stets rekursiv seine eigenen Operationen aneinander anschließt, und nicht etwa an Vorkommnisse in seiner jeweiligen Umwelt. Durch diese basale Selbstreferenz reproduziert sich das System also in Differenz und als Differenz zu seiner Umwelt. Diese Selbstreferenz ist basal, insofern das System sich im Zuge dieser Selbstreferenz als Differenz zwischen System und Umwelt reproduziert, ohne darauf zu reflektieren, dass es sich zugleich als Differenz System/Umwelt und als Einheit dieser Unterscheidung reproduziert. Stattdessen „[ist] [b]asale Selbstreferenz die Mindestform von Selbstreferenz, ohne die eine autopoietische Reproduktion temporalisierter Systeme nicht möglich ist. [...] Basale Selbstreferenz ist somit zwar konstitutives Erfordernis der Bildung selbstreferentieller Systeme, ist aber keine Systemreferenz, da das bezeichnete Selbst als Element, nicht als System intendiert wird, und die Leitunterscheidung Element/Relation, nicht System/Umwelt lautet."[43] Hier passiert Inklusion/Exklusion implizit und punktuell, ohne dass daraus Strukturbildungen entstehen würden, gleichsam als beiläufige Nebenwirkung der Kommunikation unter den Bedingungen einer intransparenten strukturellen Kopplung mit dem Bewusstsein psychischer Systeme. Von dieser basalen Selbstreferenz unterscheidet Luhmann einen weiteren Modus der Selbstreferenz sozialer Systeme, den er als Reflexivität im Sinne prozessualer Selbstreferenz bezeichnet, insofern hier die Unterscheidung vorher/nachher grundlegend ist. Im Modus der Reflexivität „ist das Selbst, das sich reflektiert, nicht ein Moment der Unterscheidung, sondern der durch sie konstituierte Prozess. [...] So ist Kommunikation in der Regel Prozess, nämlich in ihren Elementarereignissen bestimmt durch Reaktionserwartung und Erwartungsreaktion. Von Reflexivität soll immer dann die Rede sein, wenn ein Prozess als das

42 Siehe zur Theoriefigur des *re-entry* im Rekurs auf das Formkalkül George Spencer Browns u.a. Luhmann: Gesellschaft, S.45f.

43 Luhmann: Soziale Systeme, S.600f.

Selbst fungiert, auf das die ihm zugehörige Operation der Referenz sich bezieht.“[44] Entsprechend wird hier Inklusion/Exklusion in einem prozessualen Sinn kommuniziert, und zwar als buchstäbliche Sozialisation, die sich vornehmlich an der Unterscheidung zwischen Beständigkeit und Wandel orientiert. Durch semantisch elaborierte Selbstbeschreibungen reflektiert das System dann auf sich selbst als Unterscheidung zwischen System und Umwelt. Die Umwelt fungiert in dieser reflektierten Unterscheidung allerdings ausschließlich im Sinne einer negativen Kontrastfolie des Systems, als offener Horizont und *unmarked space*, vor dem sich die Einheit des Systems gleichsam konturiert. In diesem Modus der Selbstreferenz beobachtet sich das System selbst (Selbstbeobachtung) und produziert entsprechende Selbstbeschreibungen, die im Verhältnis zur Umwelt asymmetrisch gebaut sind. In diesem Zusammenhang prozessualer und asymmetrischer Selbst- und Fremdbeschreibungen stehen letztlich auch die verschiedenen historischen Semantiken politischer Inklusion und Exklusion. Den dritten Modus der Selbstreferenz bezeichnet Luhmann schließlich als Reflexion. Im Modus der Reflexion liegt schließlich die Unterscheidung System/Umwelt zugrunde, und damit „erfüllt die Selbstreferenz [hier] die Merkmale der Systemreferenz.“[45] Auf dieser Ebene, auf der Selbstreferenz und Systemreferenz zusammenfallen, produziert das soziale System darüber hinaus Selbstbeobachtungen und Selbstbeschreibungen, die nicht mehr strukturell asymmetrisch gebaut sind, sondern darauf reflektieren, dass sich in seiner Umwelt andere Systeme mit jeweils eigenen Selbstbeschreibungen reproduzieren. Damit trägt das soziale System mithin der polykontexturalen Konstitution der Welt Rechnung. In diesem Modus der Selbstreferenz als Reflexion wird mithin die Form Inklusion/Exklusion konstitutiv für die Selbstbeschreibung sozialer Systeme. Hier gerinnt also die Selbstreferenz als Reflexion der Unterscheidung System/Umwelt zu konstitutiven Selbstbeschreibungen sozialer Systeme, die für die hier untersuchte Genealogie politischer Inklusion im Sinne einer Wiederbeschreibung solcher Selbstbeschreibungen aufgegriffen werden kann.

44 Vgl. ebd., S.601.

45 Vgl. ebd., S.601.

3. ZUR THEORIE POLITISCHER EVOLUTION

Die soziologische Systemtheorie Niklas Luhmanns wird zwar mittlerweile in der Geschichtswissenschaft rezipiert, jedoch nur selten für historische Untersuchungen angewendet.[46] Dies liegt keineswegs daran, dass die Systemtheorie etwa ahistorisch argumentieren würde, wie ihr zuweilen immer noch unterstellt wird, sondern eher darin begründet, dass sie unter dem Titel der Evolutionstheorie (als Theorie genuin sozialer Evolution) über ein elaboriertes Konzept zur Beschreibung historischen Wandels verfügt.[47] Diese Form systemtheoretischer Evolutionstheorie tritt denn auch zumeist als Konkurrenz zu geschichtswissenschaftlichen Untersuchungen auf. So ist es offensichtlich gerade der eigene Anspruch der soziologischen Systemtheorie, für die historische Kontingenz der modernen Gesellschaft sensibel zu sein, der ihre Anwendung in der Geschichtswissenschaft verhindert oder zumindest erschwert. In dem bereits zitierten Sammelband hingegen wird nun Systemtheorie für exemplarische Fallstudien, wie es im Untertitel heißt, angewendet. Die hier vorliegende Untersuchung geht indes noch einen Schritt weiter, indem sie die Systemtheorie und insbesondere die darin formulierte soziologische Evolutionstheorie für eine grundlegende historische Langzeitstudie zur Genealogie politischer Inklusion in Frankreich fruchtbar machen will. Dazu gilt es, die Genealogie politischer Inklusion ausgehend von einer Wiederbeschreibung performativer Selbstbeschreibungen in den übergreifenden Zusammenhang einer Theorie gesellschaftlicher und sukzessive spezifisch politischer Evolution einzuordnen.

Die systemtheoretische Evolutionstheorie[48] geht von der Differenzierung der evolutionären Mechanismen Variation, Selektion und Restabilisierung aus und untersucht, wie diese Mechanismen unter dem Titel der Geschichte in der Zeitdimension des Sinns gesellschaftliche Evolution bewirkt und sich dabei jeweils spezifisch ausdifferenziert haben. Differenzierung und Ausdifferenzierung bezeichnen indes gerade keine Dekomposition eines etwaigen Ganzen in Teile, sondern eine „polykontexturale“ und serielle Vervielfältigung der operativen Konstitution von Beobachtungen in der Zeitdimension und in der Sozialdimension sowie schließlich auch von Systemreferenzen in

46 Siehe hierzu Frank Becker (Hg.): Geschichte und Systemtheorie. Exemplarische Fallstudien, Frankfurt am Main 2004.

47 Vgl. Frank Becker: „Einleitung“, in, ders.: Geschichte, S.15ff.

48 Siehe hierzu und zum Folgenden vor allem Luhmann: Gesellschaft, S.451ff.

der Sachdimension des Sinns.[49] Dementsprechend behandelt Differenzierungstheorie in der Sachdimension die Formen der Systemdifferenzierung, die nicht eine etwaige vorgängige gesellschaftliche Einheit in Teile dividieren, sondern jeweils spezifisch Gesellschaft als umfassendes soziales System neu konstituieren. Gleiches gilt dann sukzessive für weitere Systemdifferenzierungen innerhalb der jeweiligen Systeme. Im Verlauf dieser Arbeit werden daran anschließend mit dem Theorem der externen und internen Ausdifferenzierung jeweils spezifischer Systeme bzw. Systemreferenzen diejenigen Umbrüche in der gesellschaftlichen Evolution untersucht, die politische Inklusion ermöglicht und letztlich mit hervorgebracht haben, und zwar im evolutionären Zusammenspiel aller drei Dimensionen des Sinns. Dies erfordert es allerdings, den jeweils gesellschaftlich verfügbaren Sinn als kontingente Ressource für die entsprechenden diskursiv prägenden Selbstbeschreibungen und politischen Subjektivierungen zu historisieren. Die Evolution der gesellschaftlichen Systemdifferenzierungen im Übergang von Stratifikation zu funktionaler Differenzierung bildet den systemtheoretischen Rahmen dieser Untersuchung. Konstitutiv für diesen Zusammenhang ist ebenfalls die Co-Evolution von Kommunikation und Bewusstsein im übergreifenden Medium des Sinns, die überhaupt eine grundlegende Möglichkeitsbedingung für Inklusion darstellt. Daran schließt unmittelbar die Frage nach der Entstehung jeweils spezifischer Figuren der Selbstreferenz, Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung von Gesellschaft an. Denn Inklusion/Exklusion lassen sich als eine spezifische Matrix der (Selbst-)Beobachtung von Gesellschaft begreifen. Und Bewusstsein, Willen und Subjekt fungierten dabei gleichsam als aufeinander bezogene semantisch fingierte Figuren der (Selbst-)Beobachtung und (Selbst-)Beschreibung der Gesellschaft aus deren jeweils systemimmanent konstituierten Umwelt. Dies erfolgte durch Selbstsimplifikation und Reduktion von Komplexität und unter Verwendung von Rationalitäts- und Kausalitätsschemata, insbesondere durch die Selbstbeschreibung von Kommunikation als Handeln. Damit wiesen diese Figuren der Selbstbeschreibung eine charakteristische und überaus anschlussfähige Affinität zum symbolisch generalisierten Kommunikations- und Erfolgsmedium der Macht auf und stellten dergestalt eine Möglichkeitsbedingung der Ausdifferenzierung von Politik dar.

Doch wie lässt sich dies in einer diachronen Perspektive evolutionstheoretisch beschreiben? Und wie lässt sich eine solche evolutionstheoretische Perspektive wiederum historisieren? Diesen beiden umfassenden Fragen gilt

49 Vgl. ebd., u.a. S.87f. u. S.248.

im Folgenden das Hauptaugenmerk der hier vorliegenden Untersuchung zur Genealogie politischer Inklusion in Frankreich. Grundsätzlich setzt die systemtheoretisch angeleitete historische Untersuchung der Möglichkeitsbedingungen und Erscheinungsformen politischer Evolution im umfassenden sozialen System der Gesellschaft an. Gesellschaft wird dabei aufgefasst als die umfassende Gesamtheit aller Kommunikationen in Form der Unterscheidung der Gesellschaft (=Kommunikation) von ihrer nichtkommunikativen Umwelt (z.B. Bewusstsein, Organismen, Körper, Menschen). Die Fragestellung richtet sich dann darauf, wie es zur evolutionär hochvoraussetzungsvollen und unwahrscheinlichen Emergenz eines politischen Systems kommt, das sich durch die Selbstreferenz politischer Kommunikationen gegen seine gesellschaftsinterne Umwelt operativ abschließt. Hierzu gilt es zunächst, nach den evolutionären Bedingungen, der Wahrscheinlichkeit des Unwahrscheinlichen[50], von politischer Kommunikation in der Gesellschaft überhaupt zu fragen. Der moderne Staat, dessen Evolution seit dem 16. Jahrhundert dabei einen zentralen Bezugspunkt bildet, dient als Formel der Selbstbeschreibung des politischen Systems, wenn es auf sich selbst und seine Unterscheidung von der gesellschaftsinternen Umwelt reflektiert. Diese Selbstbeschreibung des politischen Systems als Staat darf jedoch nicht mit seiner Funktion der Herstellung kollektiv bindender Entscheidungen verwechselt werden.[51] Denn ausschließlich dieser funktionale Bezug dient in den folgenden evolutionstheoretischen Ausführungen der Definition von politischer Kommunikation als Kommunikation, die auf die Herstellung und Durchsetzung kollektiv bindender Entscheidungen ausgerichtet ist. Wie weitreichend allerdings das Kollektiv angelegt ist, das solche Entscheidungen binden soll, bleibt historisch variabel und hängt eben von der performativen Qualität und Reichweite der entsprechenden Entscheidung und ihrer Kommunikation ab. Damit ist übrigens genau das Problem angedeutet, das später unter dem Titel der politischen Inklusion virulent wird, jedoch von vornherein entscheidend(!) an der Emergenz des Politischen mitwirkt. Politische Inklusion bezieht sich dabei auf Bindungen, die politisch kommunizierte Entscheidungen in der Sozialdimension zeitigen, während die damit eng verknüpfte Bindungswirkung von Entscheidungen in der Zeitdimension vor allem auf das Problem des Risi-

50 Vgl. ebd., u.a. S.455, S.476 u. S.489.

51 Vgl. Luhmann: Politik, S.190..

kos[52] verweist. In diesem Sinne einer (emergenten) Bindungswirkung vollziehen sich Verknüpfungen und Interdependenzen zwischen Sozial- und Zeitdimension in der Form von Entscheidungen. Und Entscheidungen konstituieren sich dadurch, dass sie kommunikativ als solche zugerechnet, also attribuiert werden. Dies verweist bereits darauf, dass Entscheidungen regelmäßig einer Instanz zugeschrieben werden, die damit zugleich wiederholt konstituiert wird als eine mit Macht und „Gesetzeskraft" ausgestattete Autorität.[53] Die Konstitution einer solchen Instanz lässt sich im Zusammenhang der hier untersuchten Fragestellung in mindestens zwei Hinsichten beschreiben: einerseits ausgehend von der bereits skizzierten Unterscheidung Aktualität/Potentialität, also der grundlegenden Unterscheidung des Sinns, und andererseits anhand der Unterscheidung Medium/Form, die im Fall der Politik eben als Unterscheidung zwischen dem symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium der Macht einerseits und der Form kollektiv bindender Entscheidungen andererseits virulent ist. Weil sich das politische System in der Form von kollektiv bindenden Entscheidungen im symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium der Macht operativ selbstreferentiell schließt, vollzieht sich auch politische Evolution und damit eben auch die Evolution politischer Inklusion ausgehend von kollektiv bindenden Entscheidungen. Auf dieser Ebene leisten Entscheidungen die für eine genuin politische Evolution konstitutive Transformation unbestimmter in bestimmbare Kontingenz, also nichts anderes als die gleichzeitige Ermöglichung und Aktualisierung von Politik oder *policy*, wie Shackle formuliert.[54]

Policy in diesem politischen Sinn ist dabei zu verstehen als Orientierung einer gegenwärtigen Handlung (Entscheidung) an zukünftigen Möglichkeiten[55], ist also dezidiert ausgerichtet an der Form Aktualität/Potentialität des Mediums Sinn. Die Form der Entscheidung zielt auf einen gegenwärtig imaginierten (zukünftigen) „state of things", der den Entscheider in seiner Gegenwart konditioniert und überhaupt erst die Entscheidung evoziert.[56] Kausalität fungiert hier als dezidiert politisches Beobachtungsschema, insofern

52 Siehe hierzu u.a. Niklas Luhmann: Risiko und Gefahr, Sankt Gallen 1990 u. Klaus Peter Japp: Soziologische Risikotheorie. Funktionale Differenzierung, Politisierung und Reflexion, Weinheim 1996 sowie ders.: Risiko, Bielefeld 2000.

53 Vgl. auch Jacques Derrida: Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität", Frankfurt am Main 1991.

54 George L.S. Shackle: Imagination and the Nature of Choice, Edinburgh 1979.

55 Vgl. ebd. S.39ff.

56 Vgl. ebd., S.44.

Entscheidungen dabei die freilich konstruktive Beobachtung von faktischen Gegebenheiten und natürlichen Gesetzesmäßigkeiten operativ mit regierenden Praktiken verknüpfen, und zwar ganz im Sinne von Politik als „sorgende" Kompensation für die Unbeobachtbarkeit der Zukunft.[57] Allerdings wirft dies die Paradoxie des Anfangs als selbst unbegründete Ursache auf, denn Politik und insbesondere der politische Beobachter muss sich ja in irgendeiner Weise in der Zeitdimension, letztlich also auch historisch verorten. Die neuzeitliche Fokussierung der Geschichtsschreibung auf Politik und ihre so genannten „großen Männer" entfaltete nicht zuletzt diese Paradoxie, indem sie eben Geschichte als durch gezielte Entscheidungen politisch gemacht auswies und damit gleichsam eine Urheberschaft autoritativ ratifizierte. Es handelt sich hier also um ein wechselseitiges und durchaus paradoxes Bedingungsverhältnis zwischen *choice* und *cause* im Hinblick auf Geschichte: „Beginning, uncause, is necessary to cause, unless cause means rigid, eternal determinate history. [...] If choices are beginnings, they can be the originators, not merely the carriers of history."[58] Die weitreichenden Konsequenzen für Geschichte, Historiographie und insbesondere für die konstitutive Selbstbeschreibung moderner Politik etc. bestehen darin, dass wenn Geschichte nicht als fatalistisch oder deterministisch erscheinen soll, dann

> „history seems... to involve purpose. But is not purpose the character of an act which might have been rejected in favour of a different act? [...] Purpose involves choice, and choice implies plural possible courses, and this plurality itself, affecting everyone, implies unknowledge of the outcome of any choice. [...] Law, politics, historiography, commerce, are described by their practitioners in terms which implicitly suppose there are beginnings in our sense, choices in our sense."[59]

Darüber hinaus ist hier bereits impliziert, dass Entscheidungen auf Entscheider zugerechnet werden, die damit zugleich als Adresse (politischer) Kommunikation konstituiert und damit historisch spezifisch subjektiviert, also (politisch) vor allem in der Form von machtförmigen Leistungsrollen wie z.B. als staatliche Amts- und Entscheidungsträger inkludiert werden. "Do men, then, choose their own history? Plainly no man can do so, since by the nature of non-illusory choice he cannot know what will be the sequel of any act of his. Yet if choice is non-illusory, history is created by men's choic-

57 Vgl. Luhmann: Politik, S.169.

58 Vgl. Shackle: Choice, S.50f.

59 Vgl. ebd., S.52.

es.“[60] Hierin und im Folgenden deutet sich bereits an, inwiefern ein Wille zum Subjekt der politischen Evolution inhärent ist.

Unvorhersehbarkeit fungiert dabei gerade als Möglichkeitsbedingung für *choice* und *beginning*, so wie Unentscheidbarkeit als Voraussetzung für Entscheidungen dient.[61] An dieser Stelle setzt genealogisch das Politische an, indem es, wie Luhmann formuliert, die Unmöglichkeit effektiv kompensiert, die Zukunft zu beobachten.[62] Selbstreferenz und Fremdreferenz bezeichnen dann die beiden Modi, in denen soziale Systeme selbstreferentiell(!) – es handelt sich hier wie so häufig um ein *re-entry* einer Form in sich selbst – kommunizieren, indem sie Elemente quasi retroaktiv-konstruktiv dem System, sich selbst, oder aber seiner Umwelt zuschreiben. Im ersten Fall wird der Mitteilungsaspekt (Handeln), im zweiten Fall der Informationsaspekt (Erleben) einer Kommunikation akzentuiert. In der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs entsprach diese Form der Selbstreferenz/Fremdreferenz-Unterscheidung weitgehend der sozialstrukturellen Formation des Adels, insofern dieser sich stets ausschließlich selbst, d.h. innerhalb der eigenen Standesgrenzen, mitteilte, ja sich in diesem Rahmen selbst überhaupt erst gesellschaftlich inszenierte, während seine gesellschaftliche Umwelt, also der *peuple*, vorwiegend als belanglos oder aber als staunendes Publikum der adligen Selbstinszenierung erlebt wurde. Hierin zeigt sich auch, inwiefern stratifizierte Gesellschaften im Unterschied zur modernen funktional differenzierten Gesellschaft semantisch den Mitteilungs- gegenüber dem Informationsaspekt von Kommunikation eindeutig präferieren.

Politische Inklusion, die im Frankreich des 16. Jahrhunderts noch weitgehend in der stratifikatorischen Primärdifferenzierung, also der Sachdimension, verankert war, wurde im Verlaufe des 16. Jahrhunderts und insbesondere im konfliktreichen 17. Jahrhundert in Frankreich allerdings zunehmend von (kontingenter) Loyalität in der Sozialdimension abhängig gemacht und damit wiederum auf (politische) Entscheidungen mit Bindungswirkung in der Zeitdimension zugerechnet. Damit geriet Inklusion ebenso evolutionär zufällig wie vielleicht historisch unweigerlich in den Strudel gesellschaftlicher Evolution und damit in das Zusammenspiel der evolutionären Mechanismen Variation, Selektion und Restabilisierung. Systemtheoretisch werden diese evolutionären Faktoren in Form der beiden Unterscheidungen Variati-

60 Ebd., S.53.

61 Vgl. ebd., S.54ff.

62 Vgl. Luhmann: Politik, S.169.

on/Selektion und Selektion/Restabilisierung wirksam.[63] Anhand dieser Unterscheidungen wird die Evolution des Gesellschaftssystems, von der Evolution der Organismen abgegrenzt, beschrieben. Dementsprechend beziehen sich die beiden Unterscheidungen ausschließlich auf Kommunikationen und die mit diesen implizierten gesellschaftlichen Operationen. Demnach tritt Variation auf der Ebene der Elemente, also in den Grundoperationen des Gesellschaftssystems, in einzelnen Kommunikationen auf. Nach Luhmann vollzieht sich Variation stets in der Form ablehnender Kommunikation. Die Paradoxie der Wahrscheinlichkeit des Unwahrscheinlichen schlägt sich in diesem Zusammenhang darin nieder, dass das Verhältnis zwischen Annahme und Ablehnung einer Kommunikation asymmetrisch gebaut ist: Annahme ist ungleich viel wahrscheinlicher als Ablehnung.[64] In der Sozialdimension konditioniert diese Asymmetrie ebenfalls *alter* und *ego* unter den Bedingungen doppelter Kontingenz als (sich selbst differentiell) beobachtende Subjektpositionen. Das hängt nach Luhmann bereits damit zusammen, dass die Bereitstellung eines entsprechenden Ja/Nein-Codes ein sehr unwahrscheinliches Resultat der Evolution darstellt und sich die Negation nur auf die Inhalte der Kommunikation, den in ihr angebotenen Sinngehalt, beziehen kann und nicht etwa darauf, ob die Kommunikation überhaupt stattgefunden hat. Denn zunächst einmal ist Kommunikation ein positives, real stattfindendes Ereignis wie z.B. in der Sozialdimension des Sinns die Adressierung und gleichzeitige Beobachtung *egos* durch *alter*. Zudem transportiert jede Kommunikation, soweit sie verständlich ist, gewissermaßen implizit die mitgeteilte Empfehlung, den offerierten Sinngehalt, die Information, anzunehmen. Mit der Codierung, die nicht mehr aus der Welt geschafft werden kann – denn das wäre selbst bereits wieder eine Negation, die ihrerseits konfirmiert oder abgelehnt werden kann usf. – wird allerdings die Annahme jeder Kommunikation kontingent, sodass ein Überschuss an Möglichkeiten entsteht, dem gesellschaftlich (kommunikativ) mit einer Inhibierung des Nein begegnet wird. Die Kommunikation einer Ablehnung einer Kommunikation erzeugt somit ein abweichendes Element, das der retrospektiv offengelegten Annahmeerwartung widerspricht.

Da Erwartungen systemtheoretisch als normative bzw. genauer normierende oder kognitive Strukturen definiert werden, kann – muss aber nicht – eine solche Abweichung zur Strukturänderung führen. Das hängt davon ab, ob das mit der Ablehnung erzeugte Konfliktpotential, realisiert und aktuali-

63 Siehe hierzu und zum Folgenden vor allem Luhmann: Gesellschaft, S.451ff.

64 Vgl. ebd., S.459ff.

siert, also durch weitere Kommunikationen ausgewählt, seligiert und strukturell auf Dauer gestellt wird, d.h. ob das abweichende Element, die Variation, in den Erwartungen mitberücksichtigt wird. Nach Luhmann bleiben ablehnende Kommunikationen jedoch zumeist Episode und werden nicht mehr in der Kommunikation aufgegriffen, sie werden gewissermaßen vergessen. Weil mit der Ja/Nein-Codierung der Sprache die Möglichkeit ablehnender Kommunikation immer mitgegeben ist, wird deren Vorkommen allein noch nicht gesellschaftlich dramatisiert. Dies bleibt der Selektion, sei sie nun positiv oder negativ, überlassen. Damit kreuzt man die Grenze, die Luhmann als Zufall bezeichnet, der Unterscheidung von Variation und Selektion.[65] Zufall, weil die Selektion einer Variation nicht durch die Variation selbst vorgegeben wird, ja weil die Variation überhaupt nicht im Hinblick auf Selektionschancen kommuniziert wird, denn dann „wäre sie mit einem zu hohen Enttäuschungsrisiko verbunden; denn die soziale Wirklichkeit ist extrem konservativ eingestellt und negiert nicht so leicht Vorhandenes und Bewährtes im Hinblick auf etwas Unbekanntes, dessen Konsenschancen noch nicht erprobt sind und in der gegebenen Situation auch nicht getestet werden können."[66] Trotzdem oder gerade deshalb ruft jede Variation eine Selektion, entweder positiv oder negativ, hervor. Im positiven Fall wird die Variation, im negativen Fall der vorherige Zustand seligiert. Allerdings – und das gilt es festzuhalten – bleibt dem System eine Rückkehr zum Ausgangszustand stets verwehrt. Es kann nicht in der Zeit, die mit den kommunikativen Operationen, also auch mit den Variationen und Selektionen, gewissermaßen mitgleitet, zurück. Auch die nicht (also negativ) seligierte Variation hat ihre Spur in der Geschichte des Systems hinterlassen.[67] Wird der Zustand vor der Variation seligiert, handelt es sich um einen differenten, verschobenen Zustand. Die Identität des Systems ist nicht mehr dieselbe, dasselbe ist different, es differiert. In diesem Sinne ist das System, hier die Gesellschaft, unaufhörlich der Evolution ausgesetzt. Die zufällig gekoppelten Operationen der Variation und Selektion sorgen also dafür, dass die Evolution weder Anfang noch Ende hat und auch nie grundsätzlich suspendiert wird. Zugleich schließt dieses Evolutionsverständnis einen kontinuierlichen Prozess der Evolution aus. Stattdessen wird hier die Evolution des Gesellschaftssystems definiert als rekursive Aktualisierung von Möglichkeiten in der Form des Mediums Sinn, der Differenz von Aktualität und Potentialität. Die Evolution

65 Vgl. ebd., S.473ff.

66 Ebd., S.463.

67 Vgl. ebd., S.474f.

ist mithin reflexiv, d.h. nicht die Gesellschaft (als „Subjekt“) evoluiert, sondern die Evolution evoluiert (das Gesellschaftssystem). Die Gesellschaft in ihrem je gegenwärtigen Zustand der Systemdifferenzierungen wird somit verstanden als kontingente und äußerst voraussetzungsvolle Emergenz und Restabilisierung der Systeme[68] infolge der evolutionären Aktualisierung (Selektion) von Möglichkeitsbedingungen (Variationen).

Die systemtheoretische Prämisse für die Betrachtung politischer Evolution besteht mithin in der vorausgesetzten Existenz eines Gesellschaftssystems, in dem dann die Bedingungen politischer Kommunikation und der sukzessiven Ausdifferenzierung eines politischen Systems untersucht werden können. Um politische Kommunikation identifizieren und das heißt, von anderen Kommunikationen unterscheiden zu können, geht die Systemtheorie den „Umweg“ einer funktionalen Analyse, indem sie anhand eines spezifizierten Problembezugs von Kommunikation funktionale Äquivalente hinsichtlich möglicher Problemlösungen vergleichend betrachtet.[69] Die Bestimmung eines spezifischen Problembezugs soll dabei die Kontingenz und Vielfalt der möglichen äquivalenten Problemlösungen limitieren. Auf diese Weise werden Funktionen auf der Ebene des Gesellschaftssystems zu je spezifischen Funktionssystemen wie Wirtschaft, Recht, Kunst, Wissenschaft, Liebe, Politik etc. mit ihrer je spezifischen gesellschaftsinternen Umwelt hochaggregiert. Somit beschreibt die Systemtheorie die moderne Weltgesellschaft als primär funktional differenzierte Gesellschaft. Demnach sind zwar in der Gegenwart dieser Gesellschaft wie in ihrer Geschichte stets auch andere Differenzierungsformen präsent wie segmentäre Differenzierung, Zentrum/Peripherie und Stratifikation, jedoch geht die Systemtheorie für die moderne Gesellschaft von einem eindeutigen Primat funktionaler Differenzierung aus. Funktion stellt mithin einen Eigenwert für die (systemtheoretische) Strukturbeschreibung der modernen Gesellschaft dar. Allerdings erklärt die Systemtheorie die Emergenz dieser funktional differenzierten Gesellschaft aus einem evolutionären Prozess der Transformation des Primats gesellschaftlicher Differenzierung von segmentärer Differenzierung über die Differenzierungsformen Zentrum/Peripherie und Stratifikation aus der Geschichte des Gesellschaftssystems heraus.[70]

Entscheidend für die vorliegende Fragestellung ist dabei, dass historisch „lediglich“ der temporäre Primat einer Differenzierungsform gewissermaßen

68 Vgl. ebd., S.485ff.

69 Vgl. hierzu und zum Folgenden Luhmann: Soziale Systeme, S.83ff.

70 Vgl. Luhmann: Gesellschaft, S.634ff.

stets unterschiedlich monopolisiert war, dass jedoch dabei immer auch von der gleichzeitigen Existenz sämtlicher oben genannter Differenzierungsformen auszugehen ist. Die funktionale Analyse dient der Systemtheorie schließlich dazu, die Funktion des politischen Systems (der modernen Weltgesellschaft) als „das Bereithalten der Kapazität zu kollektiv bindendem Entscheiden" zu bestimmen.[71] Mit der Referenz auf Entscheidungen, die ihrerseits stets Kommunikationen darstellen, kann die evolutionstheoretische Untersuchung dann zunächst noch in der Systemreferenz Gesellschaft, deren basale Operationen ausschließlich Kommunikationen (und deren rekursive Verknüpfung) sind, ansetzen. Ausgehend von der oben bereits skizzierten Differenzierung von Variation, Selektion und Restabilisierung siedelt Luhmann – bezogen auf die Evolution des Gesellschaftssystems – Variation auf der Ebene der Elemente, also der Kommunikationen an. Demnach entsteht Variation infolge der (kommunikativen) Ablehnung einer stets mit einer positiven Annahmeerwartung ausgestatten Kommunikation.[72] Die Möglichkeit einer derartigen (nicht erwarteten) Ablehnung ist in der Ja/Nein-Codierung der Sprache begründet, die selbst ein kontingentes Resultat von Evolution darstellt und damit ihrerseits Kontingenz sprachlich exponiert. So ruft jeder Fall einer ablehnenden Kommunikation, einer Variation, eine evolutionäre Selektion hervor, sei sie nun positiv oder negativ. Das heißt jedoch nicht, dass jede Variation (positiv) seligiert, also ihrerseits übernommen und in der Erwartungsstruktur berücksichtigt wird. Selektion kann auch negativ erfolgen, indem die Variation nicht aufgegriffen und stattdessen der Zustand vor der Variation seligiert wird. Allerdings gelangt das System auch dann nicht in die Ausgangssituation zurück, da es infolge jeder Kommunikation, die als Operation stets Zeit erfordert, also auch durch eine nicht, d.h. eben negativ seligierte Variation seinen Zustand verändert und nicht einfach in der Zeit zurückgehen kann.[73] Mithin haben also auch die nicht seligierte Variation und ihre negative Selektion als Entscheidung über die Variation ihre Spuren im System hinterlassen. Bis hierher bewegt sich die Betrachtung auf der Ebene der Evolution des umfassenden Gesellschaftssystems durch Variation, Selektion und Restabilisierung. Im Folgenden werde ich der Frage nachgehen, wie es daran anschließend zur politischen Evolution und zunächst überhaupt zu politischer Kommunikation im oben funktional definierten Sinne kommt.

71 Vgl. u.a. Luhmann: Politik, S.84.

72 Vgl. hierzu und zum Folgenden Luhmann: Gesellschaft, 459ff.

73 Vgl. ebd., S.475.

Die oben skizzierte Situation der Ablehnung einer Kommunikation kann evolutionär entweder einfach übergangen und vergessen werden oder, insofern sie positiv seligiert wird, in einen Konflikt führen.[74] Ein solcher Konflikt wäre jedoch noch nicht unbedingt politisch, d.h. er wäre noch zu unbestimmt, jedenfalls unterbestimmt, um als politisch bezeichnet werden zu können. Politisch wird die Kommunikation im Falle einer elementaren Variation, der Ablehnung einer Kommunikation, erst genau dann, wenn die ablehnende Kommunikation ihrerseits in ihrer performativen Dimension, ihrer Mitteilungsqualität oder ihrem Geltungsanspruch entschieden abgelehnt wird. In diesem Fall stilisiert diese dezidierte Ablehnung die zuvor abgelehnte (erste) Kommunikation nachträglich und retroaktiv zu einer nunmehr verbindlichen Entscheidung. Mag sich die Ablehnung dieser ersten Kommunikation gegen deren Informationsgehalt gerichtet haben, so verschiebt die sich daran anschließende entschiedene Ablehnung der ablehnenden Kommunikation die Situation in die performative Dimension und politisiert sie damit. Im Nachhinein wird dadurch die erste Kommunikation als bindende Entscheidung ausgewiesen, die auch gegen Ablehnung oder bei Dissens durchgesetzt werden soll. Damit wird der Ausgangskommunikation zugleich retroaktiv eine normative Erwartung eingeschrieben, die auch bei Enttäuschung, in diesem Fall Ablehnung bzw. Abweichung (Variation!), aufrechterhalten wird. Indem der Ablehnung, dem abweichenden Element, normativ und in der gegebenen Situation performativ die Möglichkeit ihrer Existenz angesichts einer gegenteiligen und als verbindlich restaurierten Entscheidung abgesprochen wird, tritt eine genuin politische Variation auf. In Interaktionssystemen kann dies typischerweise entweder zu einem potentiell gewalttätigen Konflikt oder aber dazu führen, dass die Partei, die die Ablehnung der ersten Kommunikation kommuniziert hat, sich fügt und damit die nunmehr als bindend auftretende Entscheidung anerkennt. Beides stellt eine positive Selektion der politischen Variation im Medium der Macht dar. Daneben besteht noch die Möglichkeit, dass die oben skizzierte politische Variation nicht (also negativ) seligiert wird, indem die weitere Kommunikation die retroaktiv generierte Entscheidung weniger in ihrer performativen Dimension, ihrer kollektiven Bindung, als in ihrer konstativen Bedeutung, ihrem Informationswert, beobachtet. Dann hätte sich ihr bindender Entscheidungscharakter verflüchtigt, und die Entscheidung hätte lediglich die Spur der Entschiedenheit im System hinterlassen. Eine etwaige (spätere) politisch ambitionierte Historiographie oder auch Mythologie kann später allerdings durchaus dieser

74 Vgl. ebd., S.466f.

Spur nachgehen, um daraus einen politischen Gründungsmythos zu stilisieren.

Bei der positiven Selektion kommt indes das Medium der Macht ins Spiel. Luhmann definiert Macht relational, und zwar im Anschluss an Max Weber (und letztlich ausgehend von Nietzsche) als konstitutive Einwirkung einer Handlung auf eine andere Handlung.[75] Dabei ist unter Handlung eine Kommunikation zu verstehen, die mittels eines Kausalschemas auf eine(n) Akteur zugerechnet wird. Macht bezeichnet allerdings keine rein potentielle Fähigkeit, eine erwünschte Handlung (Kommunikation) hervorzubringen, sondern ist darauf angewiesen, sich unter gegebenen (aktuellen) Umständen demonstrativ zu zeigen. Sie ist in diesem Sinne genuin performativ. Macht äußert sich zudem immer relational und asymmetrisch, wobei der Einsatz physischer Gewalt stets als Möglichkeit mitgegeben ist. Effektive Macht vermag es demnach jedoch zumeist bei der abstakten Drohung mit physischer Gewalt in Form von möglichen negativen Sanktionen bei unerwünschten Handlungen zu belassen, während der Einsatz direkter physischer Gewalt ein zweischneidiges Schwert darstellt, weil sie zwar einerseits die Potenz der Macht in ihrer letzten Konsequenz demonstriert, dadurch aber andererseits die Macht exponiert, sie bloßstellt und in ihrer Kontingenz, ihrer Akzidenz und letztlich ihrer „Willkür" erscheinen lässt. Entzündet sich an der ablehnenden Kommunikation, wie zuvor beschrieben, also ein Konflikt um die Bestimmung und Durchsetzung der Ausgangskommunikation als Entscheidung, geht es darum, eine Kommunikation als verbindliche Entscheidung durchzusetzen, um eine erwünschte Handlung bzw. Kommunikation zu erwirken. In gewaltsamen Konflikten äußert sich damit die konstitutive Möglichkeitsbedingung von Macht in der Form unmittelbarer physischer Gewalt. In solchen Fällen präsentiert die Gewalt eine Form der Emergenz des Mediums Macht. In der Verfügung über die Mittel effektiver physischer Gewalt manifestiert sich „Macht als ein Handlungsvermögen [...], das sich gegen erwarteten Widerstand kausal durchsetzt."[76] Allerdings präsentiert und etabliert sich die Macht dann erst als Resultat der erfolgreichen Anwendung physischer Gewalt. Im Wiederholungsfalle reicht dieser etablierten Macht später zumeist die mittelbare Androhung von Gewalt vor allem durch negative Sanktionierung, um eine erwünschte Handlung herbeizuführen bzw. eine bindende Entscheidung auch im Dissens durchzusetzen. Als besonders effektiv und durchsetzungsfähig stellt sich schließlich Macht dar, wenn es erst gar

75 Vgl. Luhmann: Politik, S.38f.

76 Vgl. ebd., S.21.

nicht zur gewaltsamen Herstellung und Durchsetzung einer kollektiv bindenden Entscheidung kommt, sondern sich der erwartete Widerstand in einem vorauseilenden Gehorsam oder in der scheinbaren Einsicht in Sachzwänge verflüchtigt. Dann demonstriert die Macht gerade in der Abwesenheit unmittelbarer physischer Gewalt ihre Potenz. Dies heißt jedoch nicht, dass die Macht nicht mehr darauf angewiesen wäre, sich zu zeigen. Ganz im Gegenteil zeigt sie sich dann darin, dass sie nicht auf die Anwendung physischer Gewalt angewiesen ist, um effektiv zu sein. Gewalt und ihre konstitutive (weitgehende) Abstinenz oder auch Latenz bilden mithin das paradoxe Vehikel der Macht. Der neuzeitliche Staat mit seinem Anspruch auf ein Gewaltmonopol präsentiert eine Form dieser Paradoxie, die auf die gewaltsame Austreibung von Gewalt hinausläuft.[77] Damit geht es schließlich um die Restabilisierung (eines Systems). Denn die Entfaltung der Paradoxie eines solchen Gewaltmonopols zwingt zu einer verbindlichen Unterscheidung zwischen legitimer (autorisierter) und illegitimer Gewalt. Auf diese Weise kann sich Politik auf Recht beziehen, und gleichzeitig beginnt die Ausdifferenzierung von Politik und Recht, indem die Frage der Legitimation nicht mehr religiös, sondern rechtlich, d.h. historisch: zunächst durch Tradition und schließlich durch Verfahren, geregelt wird. Auch wenn und obwohl oder gerade weil politische Macht als Gesetzgeber auftritt, kann sie sich nicht unmittelbar selbst z.B. einen Blankoscheck zur Ausübung physischer Gewalt ausstellen, sie muss sich stets rechtlich legitimieren. Damit verschiebt sich die Paradoxie von der Gewalt auf die Souveränität des Gesetzgebers: An welche Gesetze ist der Gesetzgeber oder genauer: ist die gesetzgebende Macht gebunden?

Die Evolution von (politischer) Inklusion wiederum setzte in der stratifizierten Gesellschaft historisch offenbar vornehmlich ausgehend von Loyalitätskonflikten und einer konkurrierenden Rekrutierung von Gefolgschaft vor allem auch innerhalb des Adels an.[78] Diese Konflikte resultierten aus den spezifischen Machtasymmetrien, wie sie für die stratifizierte Gesellschaft Frankreichs mitsamt ihren Tendenzen zu politischer Zentralisierung in der Form der Monarchie charakteristisch waren. „Mit der Entwicklung durchsetzungsfähiger politischer Herrschaft gewinnt man die Möglichkeit, die Ablehnung kommunikativer Sinnofferten zu stärken und zugleich von Konfliktfolgen zu entlasten. Es entsteht legitime Gewalt zur Bekämpfung illegitimer

77 Vgl. ebd., S.192f.

78 Vgl. auch Gerd Nollmann: Konflikte in Interaktion, Gruppe und Organisation. Zur Konfliktsoziologie der modernen Gesellschaft, Opladen 1997, S.150ff.

Gewalt. Die dafür gefundene Form ist eine strukturell gesicherte Asymmetrie – sei es auf der Basis von Eigentum, sei es auf der Basis von durch Gefolgschaft gesicherter Macht. [...] Die Restabilisierung dieser Errungenschaft findet durch Stratifikation des Gesellschaftssystems statt."[79] Hierin ist also impliziert, dass Selektion und Restabilisierung (noch) dergestalt zusammenfallen, dass Selektionen durch Medien wie z.B. Macht weitgehend unproblematisch in Systembildungen ratifiziert werden. Evolutionär bedeutsam, weil kontingent ist in einer solchen Konstellation die Differenz zwischen Variation und Selektion, die darüber entscheidet, inwiefern und in welcher Weise kommunikative Variationen durch Medien seligiert werden. Neben diese evolutionäre Differenzierung zwischen Variation und Selektion trat in Frankreich in Ansätzen seit dem 16. Jahrhundert und irreversibel seit dem 18. Jahrhundert jedoch eine weitere maßgebliche Differenzierung hinzu, und zwar in Form der Unterscheidung zwischen Selektion und Restabilisierung.[80] Während in der stratifizierten Gesellschaft die Selektionen evolutionärer Variationen durch Erfolgsmedien, wie paradigmatisch am symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium der Macht angedeutet, erfolgten und gleichsam automatisch mit restabilisierenden Mechanismen einhergingen, galt dies seit den gewaltsamen religiösen Konflikten des 16. Jahrhunderts und den darauf bezogenen politischen Selektionen im Rahmen der so genannten absoluten Monarchie nicht mehr ohne weiteres. So lässt sich beobachten, wie die erfolgten Selektionen im Medium politischer Macht eben nicht mehr unweigerlich in restabilisierte Zustände der stratifizierten Gesellschaftsordnung mündeten. Stattdessen bildeten sich in diesem Kontext offensichtlich zwei aufeinander bezogene Unterscheidungen heraus: neben der angesprochenen evolutionären Differenzierung zwischen Selektion und Restabilisierung (in der Zeitdimension) die Unterscheidung zwischen dem Medium der Macht einerseits und einer neuartigen Form der Politik (in der Sozialdimension) andererseits. Und in der Sachdimension zeichnete sich damit bereits allmählich ein Wechsel des Primats der Systemdifferenzierung von Stratifikation zu funktionaler Differenzierung ab. Wie sich in der Zeitdimension der Mechanismus der Restabilisierung von dem der Selektion differenzierte, so differenzierte sich die Form der Politik nicht zuletzt anhand des modernen Staates gegenüber dem Medium der Macht aus. Allerdings blieb – genauso wie Restabilisierung auf die Selektion – die Form der Politik auf „ihr" Medium der Macht verwiesen. Die Differenzierung ermöglichte indes Komplexitätsstei-

79 Luhmann: Gesellschaft, S.468.

80 Vgl. ebd., S.485ff.

gerungen, die insbesondere in der Form politischer, also kollektiv bindender Entscheidungen sichtbar wurden. Während in der stratifizierten Gesellschaft Macht traditionell auf gesellschaftlichen Status zurückgeführt wurde, vollzog sich die neue Form der Politik zwar ebenfalls im symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium der Macht, allerdings indem sie zunehmend auf kontingente Entscheidungen, also auf (politische) Handlungen zugerechnet wurde. Wie später noch deutlich wird, vollzog sich hier ebenfalls eine für politische Inklusion höchstrelevante Verschiebung von Inklusion qua Statusmacht hin zu Inklusion qua Handlungsmacht, in der sich schließlich der politische Wille zum Subjekt verwirklichte.

Darüber hinaus verweisen diese Differenzierungen in der Zeit- und in der Sozialdimension des Sinns auf neue Systembildungen in der Sachdimension dergestalt, dass Restabilisierungen nicht mehr im Medium der Macht per se, sondern unter Rekurs auf Macht in der Form von Politik, mithin anhand kollektiv bindender Entscheidungen erfolgten. Die damit korrespondierende Ausdifferenzierung eines politischen Systems manifestierte sich in der Sachdimension durch eine genuin politische Distinktion zwischen System und Umwelt, zwischen Politik und Gesellschaft sowie daran anschließend zwischen Politik und (politischem) Publikum. Es ist genau diese Distinktion, die schließlich konstitutiv für Systembildungen im Übergang zu funktionaler Differenzierung wirkt, die Exklusion als Ausgangs- bzw. Normalzustand gesellschaftlicher Funktionssysteme, also insbesondere auch der Politik, generiert und damit Inklusion zu einem konstitutiven Problem dieser neuartigen Variante der Systembildung macht. Für das sich ausdifferenzierende politische System gilt dies allerdings in einem ganz besonderen Maße. Historisch zeigt sich dies in der Prominenz der Form Inklusion/Exklusion in den modernen politischen Semantiken. Während die Semantik exklusiver monarchischer Souveränität zunächst den Aspekt der Exklusion betonte, entfaltete sich gleichsam supplementär dazu ein vielfältiger Diskurs um die Regierung einer Population[81], also bezogen auf komplementäre Mechanismen (politischer) Inklusion, und zwar innerhalb einer politischen Rationalität, die mit der Population des französischen Territoriums zugleich das potentielle Publikum der Politik konstituierte.

81 Siehe hierzu ausführlich Foucault: Gouvernementalität, Bd.1, u.a. S.134ff.

4. AUFBAU UND GLIEDERUNG DER UNTERSUCHUNG: DER WILLE ZUM SUBJEKT. ZUR GENEALOGIE POLITISCHER INKLUSION

Die Evolution politischer Inklusion, die nach Stichweh durch die sukzessiven Phasen aristokratischer, republikanischer und demokratischer Inklusion charakterisiert werden kann[82], wird in der vorliegenden Arbeit im Kontext des evolutionären Übergangs von einer stratifizierten hin zu einer funktional differenzierten Gesellschaft in Frankreich genauer untersucht. Die Evolutionstheorie, wie sie oben skizziert worden ist, bildet dabei den erweiterten Rahmen der Untersuchung. Allerdings wird innerhalb dieses Rahmens ein spezifizierter genealogischer Zugriff gewählt, um insbesondere von einer durchgehenden gesellschaftstheoretischen Durchdringung der Argumentation absehen zu können. Denn genau genommen gälte es in einem umfassenden evolutions- und gesellschaftstheoretischen Rahmen, über Frankreich hinaus die stratifizierte Gesellschaft Europas und sukzessive im weiteren Fortgang der Untersuchung die weltgesellschaftliche Dimension des politischen Systems durchgehend und konsequent miteinzubeziehen. Da dies jedoch die ohnehin bereits ambitionierte Anlage der vorliegenden Untersuchung gänzlich sprengen würde, wird also im Folgenden genealogisch auf Frankreich als monumentale Referenz gesellschaftlicher und politischer Selbstbeschreibungen fokussiert. Politische Inklusion avancierte schließlich seit der Französischen Revolution zur entscheidenden Dimension der Selbstbeschreibung sowie zu einem historisch-politischen Metanarrativ der modernen Politik, und zwar in einer historisch argumentierenden diskursiven Auseinandersetzung mit der stratifizierten Gesellschaftsordnung des nunmehr so genannten *Ancien Régime*. Die Genealogie dieser politischen Inklusion in Frankreich korrespondierte dabei mit historisch spezifischen Semantiken politischer Inklusion und Exklusion. Dies bedingt eine über die etablierte systemtheoretische Perspektive hinausgehende radikale Historisierung des Konzepts politischer Inklusion in der vorliegenden Untersuchung. Eine solche Historisierung politischer Inklusion seit dem 16. Jahrhundert erfolgt hier unter dem etwas ominösen Titel der Geschichte eines (politischen) Willens zum Subjekt.

Im Zuge einer genealogischen Perspektive auf die Evolution politischer Inklusion kehrt die zuvor scheinbar evolutionstheoretisch verabschiedete Geschichte in der Form kontingenter und konkurrierender Semantiken zur Genese von neuzeitlicher Demokratie und Wohlfahrtsstaat gewissermaßen in

82 Vgl. Stichweh: Politische Inklusion, S.544f.

neuem Gewande in die Betrachtung zurück. Im Unterschied zur systemtheoretischen Evolutionstheorie bietet die hier anvisierte Genealogie keine theoretisch klar umrissenen Konturen. So verhält sie sich gewissermaßen parasitär gegenüber der systemtheoretischen Evolutionstheorie, indem sie in Maßen deren Begriffsgerüst metaphorisch umschreibt und zuweilen ereignishafte semantische Unterbrechungen einschreibt in das evolutionstheoretische Metanarrativ. In diesem Sinne führt die Genealogie ein Nischendasein und nimmt sich als Nomadologie[83] im Verhältnis zur begrifflich etablierten Evolutionstheorie aus. Sie grenzt sich allerdings scharf von den vorherrschenden Modi der Historie ab. Ja, sie profiliert sich in erster Linie in Abgrenzung vom Genre der klassischen Geschichtsschreibung. In einer ersten Annäherung lässt sich Genealogie als Wiederbeschreibung diskontinuierlicher metaphorischer Selbstbeschreibungen[84] und ihrer seriellen Ereignishaftigkeit skizzieren. Dabei trägt die Genealogie dem von Nietzsche und Foucault diagnostizierten Umstand Rechnung, dass sie in der historischen Betrachtung stets und ausschließlich auf kontingente, different wiederholte oder umgewertete Interpretationen trifft. Genealogie betrachtet daher Geschichte nicht als teleologische Entwicklung der Gegenwart oder lineare Evolution, sondern als diskontinuierliches Gefüge „perspektivischer Wertschätzungen" (Nietzsche) und performativer Wertsetzungen, die sich jeweils ereignishaft durchsetzen und bewähren müssen.[85] Indem die Genealogie Werte nicht ahistorisch betrachtet, sondern sie als Interpretationen definiert, die sich im Widerstreit (Lyotard)[86] gegen andere durchgesetzt haben, schärft sie ihren Blick für die jeweiligen konstitutiven und aktuellen Kräfterelationen, die vielfältigen „Willen zur Macht"[87] (Nietzsche), als Möglichkeitsbedingungen der Durch-

---

83 Vgl. hierzu Gilles Deleuze/Félix Guattari: Mille Plateaux, Paris 1980, S.434ff.

84 Siehe hierzu und zum Folgenden auch Otto: Genealogie.

85 Siehe vor allem Michel Foucault: „Nietzsche, die Genealogie, die Historie", in, ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd.2, Frankfurt am Main 2002, S.166-191.

86 Vgl. Jean-François Lyotard: Le différend, Paris 1983.

87 Auch wenn das von Nietzsche selbst noch angekündigte Hauptwerk „Der Wille zur Macht. Eine Umwertung aller Werte" basierend auf seinen nachgelassenen Aphorismen und Fragmenten der 1880er bekanntlich erst posthum und zweifellos in einem (prä-)faschistischen Dunstkreis veröffentlicht und nicht von Nietzsche selbst autorisiert worden ist, war die berüchtigte Formel eines „Willen zur Macht" in Nietzsches Genealogie allgemein und insbesondere in seinen späten Texten

setzung und Schaffung von Werten. Performativ heißt in diesem Zusammenhang, dass die machtdurchdrungene, konfliktträchtige und zumeist gewalttätige Durchsetzung von Werten, Interpretationen oder Semantiken überhaupt erst diese generiert und konstituiert. Sie ereignen sich in der Form von Beherrschungsregimes, hegemonialen Ausschlüssen und Überwältigungen. Deswegen ist Genealogie immer Genealogie von Machtrelationen, diskursiv-praktischen Kämpfen und den sich darin äußernden polyvalenten Willen zur Macht. Zugleich verweist die oben angesprochene performative Qualität der genealogisch identifizierten Interpretationen und Semantiken auf deren konstitutive Metaphorik und Selbstreferenz hin. Mithin stellen sie immer auch metaphorisch verfasste Selbstbeschreibungen dar, deren kontingente und polemische Ereignishaftigkeit im Kontext historischer Möglichkeitsbedingungen die Genealogie zutage fördert. So akzentuiert Genealogie die Singularität historischer Ereignisse und ihrer Möglichkeitsbedingungen. Solchen historischen Ereignissen, „Umkehrungen von Kräfteverhältnissen“ (Foucault), spürt die Genealogie nach, um die stets gegenwärtige Diskontinuität der Geschichte diesseits ihrer projizierten Kontinuitäten aufzuzeigen.[88] Systemtheoretisch reformuliert, exponieren sich Ereignisse im Medium Sinn, indem sie je eine spezifische Unterscheidung von aktuell und möglich generieren und Verweisungsüberschüsse hinsichtlich ihrer eigenen (aktuellen) Gegenwart und stets mit transportierten möglichen Gegenwart produzieren. Indem die Genealogie auf strukturelle Kausalerklärungen von historischen Ereignissen verzichtet, betrachtet sie diese in ihrer Selbstreferenz. Deswegen verabschiedet Genealogie die Suche nach metaphysischen Ursprüngen oder autorisierten Urhebern von historischen Ereignissen zugunsten der Frage nach deren immanenten Modalitäten und Singularitäten.[89]

Nietzsches Genealogie setzt dazu an einer Dekonstruktion jeglicher Kausalschemata an. So wendet sich Nietzsche bekanntlich sowohl aphoristisch als auch paradigmatisch besonders vehement gegen die Unterscheidung des Willens (eines Subjekts) von der Tat (Handlung). Denn in der illusionären Annahme eines freien Willens bzw. eines handelnden Subjekts, der bzw. das etwas tun könne oder auch nicht, macht er gewissermaßen den Gründungsmythos sowohl der Subjektphilosophie als auch der Kausalschemata im Stile von Ursache-Wirkung aus. Und die Problematisierung eines Willens zum

---

zentral, und zwar eben vor allem hinsichtlich einer radikalen Dekonstruktion der Figur des Subjekts.

88 Vgl. Foucault: Genealogie.

89 Vgl. Gilles Deleuze: Differenz und Wiederholung, München 1992.

Subjekt bildet geradezu bereits den Ausgangs-, Dreh- und Angelpunkt in Nietzsches Genealogie (der Moral).[90] Denn Nietzsche fragt immer wieder insistierend danach, wie die Annahme eines ursächlichen (äußerlichen) Willens „hinter" einer Handlung entstanden ist und wie davon ausgehend regelmäßig ein Subjekt als „Urheber" einer Handlung, einer Interpretation oder auch eines Ereignisses hypostasiert wird.[91] Durch Nietzsche inspiriert und von Foucault aufgegriffen, fragt die Genealogie daran anschließend also nicht nach Ursprung, Identität, Teleologie oder kausalen Erklärungen, sondern nach den jeweils historischen, d.h. kontingenten, polyvalenten und widerstreitenden Möglichkeitsbedingungen von historischen Ereignissen und Interpretationen. Dementsprechend – und darin stimmen die hier entfaltete genealogische Perspektive und die Systemtheorie weitgehend überein – wird jeglicher Sinn stets und ausschließlich aktuell konstituiert in Form der Unterscheidung von aktuell/möglich und den darin implizierten Verweisungsüberschüssen. Sinn ist kontingent, weil er nicht nur vergänglich, sondern immer bereits vergangen ist und deswegen stets aktualisiert, wiederholt werden muss etc. Diese unhintergehbare performative Dimension von jeglichem Sinn, die darin besteht, dass er aktualisiert werden muss und damit immer auch supplementiert wird, betrifft sämtliche Metaphern, Interpretationen und Beschreibungen, auch historisch generierte Selbstbeschreibungen sowie deren evolutionstheoretische oder genealogische Wiederbeschreibung. Diese autologische Theorieanlage verbindet die systemtheoretische Evolutionstheorie mit der hier formulierten Genealogie. Allerdings gelangt die Genealogie mehr noch als die Evolutionstheorie erst im Einsatz, d.h. im Zugriff auf die historische Wirklichkeit, zur theoretisch wirksamen und selbstreferentiellen Geltung.

Im ersten Kapitel wird dazu die (externe und interne) Ausdifferenzierung des Adels in der stratifizierten Gesellschaft untersucht. Während die externe Ausdifferenzierung des Adels ja überhaupt erst die stratifizierte Gesellschaft als solche konstituiert, gilt dabei das besondere Augenmerk der internen Ausdifferenzierung des französischen Adels im Zusammenspiel mit der politischen Zentralisierung in der französischen Monarchie im 16. Jahrhundert.

---

90 Vgl. Friedrich Nietzsche: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, Leipzig 1887, Kritische Studienausgabe (KSA), hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd.5, München 1988, S.246ff.

91 Siehe hierzu vor allem auch Nietzsches Aphorismen und Fragmente aus dem Nachlass der 1880er. Vgl. Friedrich Nietzsche: Werke, hg. v. Karl Schlechta, Bd.3, Darmstadt 1960 u. KSA, Bde. 9-13.

Aus dieser Perspektive kann schließlich danach gefragt werden, inwiefern die absolute Monarchie in der Figur des Souveräns paradoxerweise einen Willen zum Subjekt (jenseits) des Adels verkörperte und zugleich bereits eine neuartige Form politischer Inklusion antizipierte, das über die Logik der stratifizierten Gesellschaft hinauswies. Im zweiten Kapitel steht dann gleichsam ein weiterer genealogischer Entstehungsherd der Evolution politischer Inklusion im Vordergrund, und zwar die Ausdifferenzierung (der Individualität) psychischer Systeme, die einerseits mit der Exklusionsindividualität überhaupt erst dasjenige konstituiert, das zum Problem der (politischen) Inklusion wird, und andererseits damit zum Umbruch in der (gesellschaftlichen) Systemdifferenzierung, also zu einer neuen Konstitution von Gesellschaft, entscheidend beiträgt. Eine zentrale These lautet in diesem Zusammenhang, dass der evolutionäre Übergang der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs zu einer funktional differenzierten Gesellschaft in entscheidendem Maße durch die Ausdifferenzierung (der Individualität) psychischer Systeme im 16. und 17. Jahrhundert induziert worden ist. Hierin manifestierte sich unmittelbar ein Wille zum Subjekt, der Willen und Subjekt politisch folgenreich miteinander verknüpfte. Im dritten Kapitel werden dann entsprechend die diskursiven Formationsbedingungen der funktionalen Ausdifferenzierung von Politik in Frankreich im 17. und 18. Jahrhundert vor allem daraufhin untersucht, inwiefern diese historisch primär durch die Ausdifferenzierung politischer Leistungs- und komplementärer Publikumsrollen, also durch die Evolution genuin politischer Inklusion, erfolgte. Als grundlegend für diesen Prozess wird dabei neben der Formierung einer politischen Öffentlichkeit und der diskursiven Artikulation des *citoyen* als eines emphatisch republikanischen Subjekts der Nation die umfassende Politisierung von Erziehung und Bildung im pädagogisch-utopischen Diskurs der *Education nationale* herausgearbeitet, der schließlich 1789 im revolutionären Willen zu einem ausgesprochen neuen Subjekt kulminierte. Im vierten Kapitel schließt hieran dann unmittelbar eine Untersuchung des historischen Ereignisses der performativen Selbsternennung der Versammlung des *Tiers Etat* zur *Assemblée Nationale* an, die eine Revolution des politischen Publikums im Namen eines neuartigen Subjekts als veritables Erlösungsversprechen der Nation inszenierte. Diese performative Selbstbeschreibung der Nation 1789 begründete damit gleichsam paradigmatisch die Form politischer (Voll-)Inklusion als sukzessive Kompensations- und Erlösungsformel der funktional differenzierten Gesellschaft. Darauf folgt ein kleiner Exkurs zur postrevolutionären Inklusions- bzw. Exklusionsfigur des Dandys, die den historischen Übergang der stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft gleichsam epi-

logisierte und zugleich mit dem demonstrativen Pathos der beobachtenden Distanz das politische Erlösungsversprechen des Subjekts zynisch kommentierte. Und schließlich wird im fünften Kapitel danach gefragt, wie die Ausdifferenzierung verschiedener politischer Publikumsrollen im 19. und 20. Jahrhundert zu den gegenwärtig vielfach beobachteten Krisen politischer Inklusion im demokratischen National- und Wohlfahrtsstaat sowie zu entsprechenden Krisensemantiken – nicht zuletzt auch bezogen auf die Figur des Subjekts – geführt hat und wie sich dies wiederum effektiv auf politische Selbstbeschreibungen auswirkt.

Bei der vorliegenden Untersuchung handelt es sich schließlich um eine systemtheoretisch inspirierte genealogische Wiederbeschreibung zweiter Ordnung eines historisch-politischen Metanarrativs der Moderne, das unter dem abstrakten Titel politischer Inklusion historisch folgenreich diskursiv zutiefst mit der Figur des Subjekts verknüpft worden ist. Dies verweist darüber hinaus auf weitergehende „geschichtstheoretische“ Implikationen der vorliegenden Untersuchung, und zwar vor allem auf eine genealogisch verfahrende Problematisierung und eventuelle Dekonstruktion eines Paradigmas des Subjekts, ja eines veritablen Willens zum Subjekt, überhaupt. Ein solches Paradigma des Subjekts herrscht bis heute nicht nur in politischen und gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen oder in der Philosophie, sondern auch noch in der Historiographie selbst vor; in diesem Sinne ist, um es noch einmal mit Foucault zu formulieren, auch in diesem umfassenden Sinn, der sich in der omnipräsenten Figur des Subjekts manifestiert, der „Kopf des Königs immer noch nicht gerollt“.[92] Ein solches immer noch dominantes Paradigma des Subjekts reicht allerdings noch über konkrete Figuren des Subjekts hinaus und umfasst abstrakt folgende Dimensionen: Erstens die Unterscheidung Identität/Differenz in der Sachdimension, die hier z.B. als Frage und Problem der kollektiven Zugehörigkeit oder Subjektivierung von Individuen relevant ist. Zweitens die Form Ursache/Wirkung als Schema der Kausalität in der Zeitdimension, die sich historisch-politisch besonders wirkmächtig im Subjekt als residuale Zuschreibungskategorie der Ausübung und Adressierung von Macht qua Entscheidungen manifestiert (hat). Und drittens die Selbstreferenz von Handlungen als Einwirkungen auf Handlungen im Rahmen der Differenz Handeln/Erleben in der Sozialdimension, die wiederum auf die konstitutive Differenz und doppelte Kontingenz der Positionen von *alter* und

92 Vgl. Michel Foucault: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd.1, Frankfurt am Main 1997, S.110f.

ego verweist.[93] Insgesamt verweisen diese verschiedenen Dimensionen des Sinns hier zusammen genommen also auf das Subjekt als gleichermaßen prominente, kompakte und exponierte Figur der selbstreferentiellen Beobachtung und Konstitution individueller und kollektiver Handlungsfähigkeit im Rahmen der performativen Selbstbeschreibung von Kommunikation als Handlung.

93 Vgl. Luhmann: Soziale Systeme, u.a. S.127ff. u. S.151ff.

Kapitel I: Die Ausdifferenzierung des Adels und politische Zentralisierung in der Monarchie seit dem 16. Jahrhundert

> „Der unter dem Titel Souveränität ausdifferenzierte Staat setzt Herrschaftsstrukturen älterer Art voraus, versteht sie aber im Rückblick dann völlig neu – so als ob es immer schon souveräne Rechtskonzentration gegeben habe und nur die Missbräuche des Adels das alte System ruiniert hätten. Mit der Verkündigung des souveränen Staates nehmen, besonders im Frankreich der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, die Geschichtsschreiber ihre Arbeit auf. Die Gegenwart braucht eine zu ihr passende Vergangenheit."
> LUHMANN: GESELLSCHAFT, S.445.

Wenn es jetzt und im Folgenden um die stratifizierte Gesellschaft Frankreichs im 16. Jahrhundert geht, gilt es aus systemtheoretischer Perspektive zunächst einmal die Unterscheidung zwischen der Stratifikation einerseits und funktionaler Differenzierung, wie sie die moderne Gesellschaft charakterisiert, andererseits, zu berücksichtigen. Insbesondere hinsichtlich der hier verfolgten Fragestellung nach der Genealogie politischer Inklusion ist diese Unterscheidung der primären gesellschaftlichen Differenzierungsform relevant. Während Individuen in der funktional differenzierten modernen Gesellschaft ja bekanntlich nicht etwa einzelnen funktionalen Teilsystemen wie z.B. der Politik zugeordnet werden, sondern zunächst einmal aus sämtlichen Funktionssystemen und damit aus dem umfassenden sozialen System Gesellschaft exkludiert sind und sich in der Umwelt der modernen Gesellschaft

wiederfinden, so dass gerade diese umfassende gesellschaftliche Exklusion als so genannte Exklusionsindividualität[1] die Individualität von Personen ausmacht, sind stratifizierte Gesellschaften per definitionem durch die attributive und kommunikativ eindeutige Zuordnung von Personen (und Familien) zu den Teilsystemen Adel und Volk[2], also durch Inklusionsindividualität, charakterisiert, so dass sich also die Individualität von Personen aus ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Inklusionsstatus ergibt. Die stratifikatorische Differenzierung zwischen Adel und Volk wird hier dergestalt gefasst, dass der Adel als gesellschaftliche Oberschicht ein gesellschaftlich ausdifferenziertes Sozialsystem darstellt, das sich operativ durch spezifische Kommunikationen und Beobachtungen (von Statusunterscheidungen) gegenüber seiner gesellschaftlichen Umwelt abschließt. Komplementär dazu kann dann danach gefragt werden, inwiefern die nichtadlige Unterschicht, die wie der Adel auch segmentär in Familien differenziert ist, ebenfalls zunehmend ein zunächst gleichsam fremdinduziertes Sozialsystem der stratifizierten Gesellschaft herausbildet. Die hier und im Folgenden durchgeführte Wiederbeschreibung der Sinndimensionen der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs im 16. Jahrhundert nimmt daher die strukturelle und semantische Relevanz von Schichtzugehörigkeiten zu ihrem zentralen Ausgangspunkt, indem sie diese als primäre Referenz der gesellschaftlichen Inklusionsstrukturen analysiert. Schichten sind dabei allerdings keine prädiskursiven Gegebenheiten, sondern werden ganz im Sinne der Theorie selbstreferentieller Systeme als geronnene und immer wieder re-aktualisierte Strukturen der autopoietisch operierenden gesellschaftlichen Kommunikation aufgefasst. Indem sie sowohl strukturell als auch semantisch konstitutiv wirken, bilden Schichten gleichsam die primären sinnkonstituierenden diskursiven Monumente der stratifizierten Gesellschaft. Gerade weil Schichten mitsamt ihrem Ordnungsprinzip, der Stratifikation, keineswegs einfach nur gegeben sind, kommunizieren sie notwendigerweise Sinn. Dabei sind die drei Sinndimensionen zu spezifizieren: Sach-, Sozial- und Zeitdimension.[3] Inwiefern diese drei Sinndimensionen in der stratifizierten Gesellschaft ausdifferenziert sind, lässt sich an ihrem jeweiligen Bezug zur gesellschaftlichen Primärdifferenzierung,

1 Vgl. Niklas Luhmann: „Individuum, Individualität, Individualismus", in, ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd.3, Frankfurt am Main 1989, S.149ff.

2 Zum Adel als Teilsystem der stratifizierten Gesellschaft vgl. u.a. Niklas Luhmann: „Interaktion in Oberschichten", in, ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik, Bd.1, S.73f. u. ders.: Gesellschaft, S.685ff.

3 Vgl. Luhmann: Soziale Systeme, S.112ff.

eben der Stratifikation, klären. Die historische Fragestellung richtet sich im Folgenden vor allem auf den Zusammenhang zwischen der zunehmenden Differenzierung des Adels einerseits und der politischen Zentralisierung in der Institution der französischen Monarchie andererseits. Denn es ist offensichtlich diese Konstellation, die einen entscheidenden Ausgangspunkt der Genealogie politischer Inklusion bildete.

1. Zur Archäologie der stratifizierten Gesellschaft

Ausgehend von der grundlegenden Unterscheidung zwischen Stratifikation und funktionaler Differenzierung lassen sich nicht nur Inklusions- und Exklusionsindividualität voneinander unterscheiden, sondern es folgt daraus auch eine unterschiedliche Relation der verschiedenen Dimensionen des gesellschaftlich prozessierten Sinns. Im Hinblick auf Inklusion gilt dies zunächst vor allem für das Verhältnis von Sachdimension und Sozialdimension. Während in der modernen funktional differenzierten Gesellschaft das Phänomen der Inklusion in der Sozialdimension angesiedelt ist und dabei gleichsam mit der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft in der Sachdimension korrespondiert, gehen in der stratifizierten Gesellschaft die Stratifikation in der Sachdimension und die Inklusion von Personen in der Sozialdimension inhärent miteinander einher, denn Stratifikation bezeichnet ja nichts anderes als die attributive Zuordnung von Personen zu den gesellschaftlichen Teilsystemen Adel und Volk eben im Modus der Inklusionsindividualität.

In der Sachdimension der stratifizierten Gesellschaft wurde zunächst zwischen oben und unten, also zwischen adliger Oberschicht und dem einfachen Volk, unterschieden. An diese in der Stratifikation selbst verankerte strukturelle Unterscheidung schlossen dann Unterscheidungen an, die den Adel durch bestimmte Attribute auszeichneten. Darüber hinaus war in der Sachdimension die Unterscheidung zwischen dem Ganzen einerseits und den Teilen andererseits relevant. Aus der hierarchisch gelagerten Stratifikation ergab sich dabei, dass der Adel als gesellschaftlicher Teil zugleich die Gesellschaft als Ganzes zu repräsentieren beansprucht. In der Formation des Adels entfaltete sich gleichsam die Unterscheidung zwischen dem Ganzen und den Teilen als Paradoxie einer partikularen Repräsentation des Ganzen. Dies geschah in Form der Unterscheidung zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz, die als *re-entry* in der Selbstreferenz des Adels wieder auf-

tauchte. Daneben erschien die Monarchie zunehmend als eine Einheit sui generis, ja geradezu als ein Organismus, ein *corpus mysticum*[4], der sich aus unterschiedlichen Teilen zusammensetzte. Diese Teile waren gemäß der herrschenden Vorstellung die drei Stände des Klerus, des Adels und eines residualen dritten Standes. Mehr oder weniger eng daran geknüpft waren verschiedene Variationen der Unterscheidung zwischen Zentrum und Peripherie. So bildete die Monarchie in der Figur des souveränen Königs und in der Institution des monarchischen Hofes innerhalb des Adels und zunehmend gegenüber diesem ein politisches Zentrum aus. Ähnliches galt für das Verhältnis zwischen dem sich herausbildenden geographischen Zentrum der Monarchie und den verschiedenen Provinzen. Ebenfalls machte sich die Differenzierung zwischen Zentrum und Peripherie anhand der Gründung von Städten geltend, in denen sich das Leben zunehmend von demjenigen auf dem Land unterscheidet. Während auf dem Land die segmentäre Differenzierung in Familien noch sehr weitgehend und sehr lange dominant blieb, galt dies für die Städte nicht mehr ohne weiteres und uneingeschränkt. Denn die Stadt bildete auch den zentralen Ort für die weitere Differenzierung funktionaler Gefüge wie Korporationen und Professionen, die zwar zunächst weiter an ständische und segmentäre Differenzierungsmuster rückgebunden blieben, sich jedoch zugleich verselbständigten. Für die Frage der Inklusion im modernen Sinne scheint indes die Unterscheidung zwischen Innen und Außen, wie sie paradigmatisch in der modernen Form der zunächst ständisch definierten Nation (des Adels) historisch zum Tragen kommt, entscheidend zu sein. In der stratifizierten Gesellschaft war auch diese Unterscheidung zunächst jedoch an die Stratifikation, also an die Unterscheidung zwischen Adel und Volk, gekoppelt. Das bedeutete, dass der Adel gleichsam die Innenseite dieser Form darstellte, während das einfache Volk auf deren unterprivilegierten Außenseite zu finden war.

In der Sozialdimension, die in der stratifizierten Gesellschaft also inhärent an diese gesellschaftliche Differenzierung in der Sachdimension gekoppelt war, lässt sich dann allerdings anhand historischer Zeugnisse beobachten, wie unter den Bedingungen doppelter Kontingenz zwischen *alter* und *ego* diese vorherrschenden Unterscheidungen der Sachdimension beobachtet, bezeichnet oder auch rejiziert werden (konnten). So bildeten sich hier bestimmte Kommunikationsweisen oder auch zunehmend Verbreitungsmedien heraus, mit denen der gesellschaftliche Umgang gepflegt und dies dann wie-

4 Vgl. Roland Mousnier: Les institutions de la France sous la monarchie absolue 1589-1789, Bd.1, Paris 1974, S.505ff.

derum kommentiert wurde. Daraus entstanden spezifische Formen der Kommunikation wie Simulation/Dissimulation[5] sowie eine darauf rekurrierende Literatur. Interessant ist nun, wie sich die Sozialdimension zur primären gesellschaftlichen Differenzierung, der Stratifikation, und zu den oben genannten weiteren Differenzierungsmustern (in der Sachdimension) verhält. Zunächst einmal liegt es auf der Hand, dass die Kommunikations- und Umgangsformen, die in der Sozialdimension in der Interaktion zwischen *alter* und *ego* auftreten, direkt aus der Stratifikation abgeleitet sind. In diesem Sinne wurde die doppelte Kontingenz, die jede Interaktion auszeichnet, durch die Stratifikation gesellschaftlich eingehegt und gleichsam abgefedert. Daraus resultierte schließlich ein durch Stratifikation vorgeprägtes Rollenverhalten, also letztlich die für stratifizierte Gesellschaften charakteristische Inklusionsindividualität. Ausgehend von der gesellschaftlichen Stratifikation, die ja dezidiert asymmetrisch angelegt war, musste dann auch zwischen der Interaktion unter Gleichen einerseits und der häufig vernachlässigten, weil strukturell nahezu tabuisierten Interaktion unter Ungleichen andererseits unterschieden werden. In beiden Fällen wurde jeweils unterschiedlich Rollenkomplementarität ausgebildet, und zwar wiederum anhand der Unterscheidung zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz. Die asymmetrische Interaktion unter Ungleichen war dabei grundsätzlich geprägt durch „Formen der Ehrerbietung, oft auch der Sprache, der Verteilung von Initiativen und Dispositionen über Themen, alles in allem also eine laufende sowohl zeremonielle als auch kommunikationspraktische Reproduktion der Rangdifferenz unter Anwesenden.“[6] Auf diese Weise wurde Stratifikation laufend reproduziert und aktualisiert. Anders die Interaktion innerhalb der Oberschicht, die „mit spezifischen, von Ungleichheit entlasteten Umgangsformen ausgestattet [werden]“.[7] Simulation/Dissimulation sowie in weit geringerem Maße Konsens/Dissens waren dabei offensichtlich die Formen, mit denen in der stratifizierten Gesellschaft die für die Sozialdimension charakteristische doppelte Kontingenz behandelt wurde. Simulation und Dissimulation hingen dergestalt eng miteinander zusammen, dass es jeweils eine Frage der Beobachterperspektive war, ob es sich um das eine oder das andere handelt.[8] Während

5 Siehe hierzu ausführlich Jean-Pierre Cavaillé: Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVIIe siècle, Paris 2002.

6 Luhmann: Gesellschaft, S.681.

7 Vgl.ebd., S.681.

8 Siehe hierzu Cavaillé: Dis/simulations.

Simulation etwas prätendierte oder inszenierte, was nicht der anderweitig beobachtbaren Realität entsprach, ging es in der Dissimulation darum, eine offenkundige Realität artistisch kommunikativ(!) zu verschweigen bzw. zum Verschwinden zu bringen. Die Bedeutung dieser spielerischen kommunikativen Szenarien insbesondere für den französischen Adel im 16. und im 17. Jahrhundert ergaben sich offenbar daraus, dass die stratifikatorisch garantierte Inklusionsindividualität einerseits nicht mehr ohne weiteres gegeben war und andererseits noch keine Exklusionsindividualität mit entsprechend differenzierten Inklusionsrollen verfügbar war.

In der Zeitdimension schließlich lässt sich aus evolutionstheoretischer Perspektive beobachten, wie die vorherrschenden Attributionen der Sach- und Sozialdimension variierten, bestimmte Variationen kommunikativ ratifiziert, also seligiert und letztlich in mehr oder weniger institutionalisierten Erwartungsstrukturen restabilisiert wurden. Traditionell verkörperte die Figur des Adels ganz unmittelbar jeweils die eigene (familiäre) Genealogie, so dass also in der Zeitdimension das Nachher stets die serielle Reihe des Vorher zum Ausdruck brachte und eventuell jenes supplementierte. In diesem Sinne war die adlige Person nicht mehr als das Supplement der eigenen Genealogie, und dies prägte nicht zuletzt auch den Modus der Inklusionsindividualität des Adels. Die Genealogie bildete mithin das adlige Narrativ der Inklusion nach innen und der Exklusion nach außen *par excellence*. Dies wirkt sich schließlich ebenfalls auf die Relationen der dritten Dimension, der Zeitdimension, zu den beiden anderen Sinndimensionen aus. Evolutionär handelt es sich hier vor allem darum, dass die Differenzen vorher/nachher sowie Kontinuität/Diskontinuität in der semantischen Form von Geschichte die gesellschaftliche Evolution strukturell affiziert und die zutiefst historische Frage nach den Subjekten der Geschichte, ihres Status und ihres Wandels aufwirft. In diesem Sinne scheint – zumindest bezogen auf den Sachverhalt der Inklusion – der Übergang von Stratifikation hin zu funktionaler Differenzierung eine weitere Differenzierung der verschiedenen Dimensionen des gesellschaftlich prozessierten Sinns, also zwischen Sachdimension, Sozialdimension und Zeitdimension, mit sich zu bringen. Das Medium, in dem sich diese Differenzierung des Sinns diskursiv ereignet, ist die Geschichte, und zwar zugleich als Geschehen und als Beschreibung dieses Geschehens.[9] Damit ist auch die historische Frage nach den Subjekten der Geschichte unmit-

9 Vgl. Reinhart Koselleck: „Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen“, in, ders. u. Wolf-Dieter Stempel (Hg.): Geschichte – Ereignis und Erzählung, München 1973, S.211-222.

telbar auf tatsächliche und semantisch elaborierte gesellschaftliche Selbstbeschreibungen verwiesen, die den Ausgangspunkt für die folgende systemtheoretisch inspirierte genealogische Wiederbeschreibung bilden.

Das 16. Jahrhundert in Frankreich erzählt historisch davon, wie einer stratifizierten Gesellschaft gleich mehrere evolutionäre Katastrophen widerfahren. Historisch hat man diese einschneidenden und nachhaltigen Veränderungen mit Begriffen wie Renaissance, Reformation und monarchische Staatsbildung zu fassen versucht. Im Folgenden werde ich zunächst der Frage nachgehen, in welcher evolutionären Ausgangslage die stratifizierte Gesellschaft Frankreichs mit diesen historisch verbürgten Zäsuren konfrontiert wurde und wie sich jene sowohl gesellschaftsstrukturell als auch semantisch auswirkten. Eine solche archäologische und genealogische Betrachtung umfasst dabei Gesellschaftsstruktur und Semantik sowie deren unauflöslichen Zusammenhang, den man in einer etwas großzügigen Anlehnung an Foucault als Diskurs oder diskursive Formation bezeichnen kann.[10] Eine Wiederbeschreibung des Archivs einer stratifizierten Gesellschaft, die sich ja vornehmlich als Adelsgesellschaft definiert, hat vor allem damit zu tun, die serielle Logik des Sinns zu rekonstruieren, mit der sich eine adlige Oberschicht ausdifferenziert und reproduziert. Beim Adel handelt es sich dabei um eine Qualität der Person, meist infolge der Geburt in eine eben mit dem Adelstitel ausgezeichnete Familie. Anders als in der funktional differenzierten Gesellschaft herrscht hier also Inklusionsindividualität vor. Aber auch wenn sich die stratifizierte Gesellschaft auf diese Weise suggeriert, sie bestehe in ihren Teilsystemen (Adel und Volk) aus Personen und ihrer jeweiligen Zuordnung, so stellen doch ausschließlich Kommunikationen, mit denen eben die Zuordnung von Personen zum jeweiligen gesellschaftlichen Teilsystem vor allem qua Attribution vollzogen und registriert wird, ihre konstitutiven Elemente dar. In der stratifizierten Gesellschaft orientieren sich Kommunikationen, die immer auch Beobachtungen als Einheit der Operationen des Unterscheidens und Bezeichnens sind, allerdings primär am Beobachtungsschema Adel/Nicht-Adel bzw. Adel/Volk und im Frankreich des 16. Jahrhunderts semantisch spezifiziert in der Unterscheidung *noble/roturier*. Durch die performative Wiederholung dieses Beobachtungsschemas in der Logik der Stratifikation werden dann Beobachter reifiziert, die entsprechend die Gesellschaft wie ihren eigenen gesellschaftlichen Status (als) *noble* oder *non-noble* oder zumindest innerhalb dieser bipolaren Matrix in der dadurch vorgegebe-

10 Siehe hierzu Michel Foucault: Archäologie des Wissens, Frankfurt am Main 1992.

nen doppelten seriellen Logik des Sinns beobachten (im Modus sozialer Systeme also: kommunizieren), also von oben nach unten oder eben umgekehrt.[11] Allerdings ist der umgekehrte Fall der Beobachtung von unten nach oben nicht nur weniger attraktiv, sondern war in der historischen Evolution der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs lediglich das negative Derivat der privilegierten Beobachtungsweise des Adels. Der Adel definierte sich also zunächst dezidiert durch die exklusive Beobachtung von oben nach unten sowie gleichsam intern und inklusiv durch die relationale und verdoppelte Wiederholung dieses Schemas vis-à-vis zu bzw. im Vergleich zwischen ranghöheren und rangniedrigeren Adligen; und *noble* sein hieß mithin erst einmal nichts anderes als genau diese vornehme Disposition der Beobachtung. Der gesellschaftliche Status wurde im Habitus des Adels inkorporiert und materialisiert. Hier gingen Beobachtung (inklusive Selbstbeobachtung!), Selbstbeschreibung und Inklusion in der Form des Status, die durch die Unterscheidung ranghoch/rangniedrig definiert war, unmittelbar miteinander einher. Dies galt im besonderen Maße für den Adel, der sich ja gerade in der Form des Status, und zwar im Bezug auf dessen positiv bewerteter Innenseite, also der Präferenz für einen hohen Rang in der Stratifikation, als zugleich repräsentative und exklusive gesellschaftliche Spitze performativ selbst beschrieb und sich damit gegenüber dem Rest, den dann negativ so bezeichneten *roturiers*, abgrenzte.

Historisch kontingent waren dann die jeweiligen Attribute, die mit dem Adelstitel einhergingen, ja diesen überhaupt erst ausmachten. An diesen Attributen, den ihnen inhärenten Unterscheidungen sowie deren kommunikative Beobachtung, Bezeichnung oder Rejektion lassen sich dann die verschiedenen Dimensionen des gesellschaftlich prozessierten Sinns rekonstruieren. Diese verschiedenen Dimensionen konstituierten gleichsam das monumentale Archiv der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs im 16. Jahrhundert. Auf diese Weise lassen sich mittels diskursgeschichtlicher Anleihen die oben angedeuteten historischen Kontinuitäten und Umbrüche des 16. Jahrhunderts in Frankreich systemtheoretisch anschlussfähig wiederbeschreiben. Dazu widme ich mich im Folgenden den verschiedenen Dimensionen des in dieser Zeit gesellschaftlich prozessierten Sinns, um gleichsam ein Archiv des gesellschaftlich verfügbaren, also möglichen, und des kommunikativ prozessierten, also aktualisierten, Sinns zu rekonstruieren, um daran anschließend die darin implizierten evolutionären Potentiale hinsichtlich der Ausdifferenzierung eines politischen Systems und der Herausbildung korrespondierender

11 Vgl. Luhmann: Gesellschaft, S.682.

neuartiger Inklusionsstrukturen auszuloten. Denn nach Luhmann „kommt es, gesellschaftsgeschichtlich gesehen, nicht zu ausgeprägter Stratifikation ohne danebengesetzten politischen Zentralismus“, so dass „der Übergang zu stratifizierten Gesellschaften zugleich der Vorbereitung einer funktionalen Ausdifferenzierung eines politischen Systems [dient]“.[12] Im Zentrum der folgenden Ausführungen steht daher die Fragestellung, wie sich innerhalb der drei Dimensionen gesellschaftlichen Sinns in der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs eine distinguierte adlige Oberschicht weiter ausdifferenzierte, etablierte und aus sich heraus im 16. Jahrhundert gleichsam monumental ein monarchisches Zentrum generierte. Im weiteren Verlauf der Untersuchung wird daher ebenfalls zu fragen sein, inwiefern die Institution der Monarchie eine neue und spezifisch politische Adressierung insbesondere des Adels bedeutete. Indem diese Überlegungen auf den Adel als selbstreferentielles soziales (Teil-)System fokussieren, das sich freilich historisch als gesellschaftliche Spitze und monarchisches Zentrum der stratifizierten Gesellschaft instituierte, wird gleichwohl die nichtadlige Unterschicht als zunächst fremdinduziertes und dann eventuell selbstreferentielles System in der gesellschaftlichen Umwelt des herausgehobenen Adels berücksichtigt. Dafür wird die Unterscheidung zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz relevant sowie die Art und Weise, in der sie zunächst vor allem innerhalb des Adels gehandhabt wird, um daran anschließend danach zu fragen, inwiefern dies dann ebenfalls eine selbstreferentielle Schließung und interne Differenzierung der nichtadligen Unterschicht induzierte.

Stratifizierte Gesellschaften sind also soziale Systeme, die sich über die serielle hierarchische Zuordnung von Personen und Familien zu ihren jeweiligen Teilsystemen strukturieren. Dieser Sachverhalt, der systemtheoretisch als Inklusionsindividualität bezeichnet wird, deutet bereits eine enge semantische Klammer zwischen psychischen und sozialen Systemen in stratifizierten Gesellschaften an. Person und Rolle sind wie Interaktion und Gesellschaft noch nicht völlig voneinander differenziert, sondern werden weitgehend miteinander identifiziert. Psychischen und sozialen Systemen ist dabei gemeinsam, dass sie beide im Medium des Sinns operieren. Sinn stellt dafür die Form bereit, die aktual Gegebenes mit einem Verweis auf einen Horizont weiterer Möglichkeiten verbindet.[13] Deshalb ist Sinn also stets kontingent und damit evolutionsanfällig. Zugleich umfasst Sinn sowohl die sozialstrukturelle als auch die semantische Dimension von Gesellschaft. Die Gesell-

12 Ebd., S.682.

13 Luhmann: Soziale Systeme, S.111f.

schaft als das umfassende Sozialsystem prozessiert Sinn also differentiell, und zwar anhand der Unterscheidung zwischen Aktualität und Potentialität. Diese Form des Sinns umfasst sowohl Strukturen als kommunikativ aktualisierte kognitive oder normative Erwartungen und Semantiken als Formen eines bereitgehaltenen Möglichkeitshaushaltes und als Fundus von generalisierten abrufbaren Erwartungen, deren kognitive oder normative Ausrichtung „temporär in der Schwebe bleibt".[14] Diese Differenzierung betrifft dann sukzessive ebenfalls die Art und Weise, wie die Eigenkomplexität psychischer Systeme historisch entsteht und für die Selbstreferenz sozialer Systeme verwendet wird. Daran schließt sich die Frage an, welche anschlussfähigen semantischen Beschreibungen dafür gesellschaftlich reüssieren. Wie bereits angedeutet, beziehen sich Strukturen und Semantiken der stratifizierten Gesellschaft vornehmlich darauf, wo, d.h. in welcher Schicht Personen und Familien sozial verortet werden und welche korrespondierenden Erwartungen an die jeweilige Person und ihre entsprechende soziale Rolle gerichtet werden: von einem Adligen erwartete man grundsätzlich etwas anderes als von einem *roturier*. Aufgrund der engen strukturellen Kopplung zwischen psychischen und sozialen Systemen galt dies auch in der umgekehrten Richtung. Die Erwartungen des Adels unterschieden sich strukturell, d.h. hier selbstreferentiell vor allem erwartungsgemäß, von denen des einfachen Volkes. Insgesamt verweist dies darauf, dass die kommunikative Adressierung, die entsprechende Personen als Individuen überhaupt erst konstituierte, im Modus der Inklusionsindividualität sowohl strukturell als auch semantisch durch den jeweiligen gesellschaftlichen Status determiniert wurde, wobei in dieser stratifikatorischen Inklusion von Personen die strukturelle Kopplung zwischen sozialem und psychischem System, also zwischen Kommunikation und Bewusstsein, in der Form des inkorporierten Status-Habitus und der supplementären ständischen Selbstbeschreibung insbesondere beim Adel derart ausgeprägt war, dass in der stratifizierten Gesellschaft psychische Systeme effektiv (noch) nicht gegenüber ihrer Umwelt sozialer Systeme ausdifferenziert waren.

2. *NOBLES* UND *ROTURIERS*

Wie stratifizierte Gesellschaften, die historisch vornehmlich Adelsgesellschaften darstellten, galt auch (noch) für das Frankreich der Renaissance,

14 Vgl. hierzu ausführlich Stichweh: Semantik, S.237ff.

dass die Gesellschaft primär durch die Unterscheidung zwischen Adel und Volk charakterisiert war. Genauer handelte es sich dabei um die Ausdifferenzierung einer dadurch herausgehobenen adligen Oberschicht, innerhalb derer der jeweilige Adelstitel vererbt wurde und die sich durch eine endogene Heiratspraxis weitgehend gegenüber dem einfachen Volk abschloss. Auf diese Weise konnte sich der Adel als selbstreferentielles System, unterschieden von der restlichen Bevölkerung stratifizierter Gesellschaften, reproduzieren. Herkunft, endogame Heiratspraxis, elaborierte Genealogien und die patrilineare Vererbung des jeweiligen Adelstitels stellten die konstitutiven Mechanismen dar, die eine Reproduktion des Adels als solchem gewährleisteten. Allerdings blieb die Unterscheidung des Adels von den so genannten *roturiers* bis ins 16. Jahrhundert hinein und teilweise auch noch darüber hinaus rechtlich uneindeutig und prekär[15], und dies trotz der ausgewiesenen, vom König verliehenen bzw. bestätigten, Privilegien wie die Ausnahme von Steuern und den so genannten Ehrenprivilegien. Dies erklärt dann auch die große Bedeutung der anderen, scheinbar informellen Distinktionskriterien wie Lebensstil, öffentliches Auftreten, Kleidung etc. Es scheint, als habe die strukturelle Ausdifferenzierung des Adels mindestens bis zum 16. Jahrhundert keiner eindeutigen rechtlichen Fundierung bedurft.[16] Der Adel konstituierte sich letztlich ausgesprochen selbstreferentiell, ja er verkörperte geradezu die kommunikative Form der Selbstreferenz in der stratifizierten Gesellschaft. Doch wie kommunizierte er dies, und wie unterschied er dabei zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz?

Die *noblesse* definierte sich traditionell vornehmlich dadurch, dass sie dem König als ihrem obersten Kriegsherren für die häufigen Kriege diente und ihm entsprechend Gefolgschaft leistete, wofür sie in Friedenszeiten mit Land belehnt, mit eigenen Vasallen, die das Land bewirtschafteten, ausgestattet und mit den daraus erwachsenen Einnahmen belohnt wurde. Auf diese Weise konnte sie selbstreferentiell ihren privilegierten Status erhalten und dies in der Fremdreferenz auf *roturiers*, die ihren Lebensunterhalt selbst erarbeiten mussten, geltend machen. Zugleich war der Adel ebenfalls von den regulären Steuern auf Landbesitz, den verschiedenen Varianten der *taille*,

15 Vgl. Arlette Jouanna: Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'Etat moderne (1559-1661), Paris 1989, S.16ff.

16 Vgl. u.a. Laurent Bourquin: La noblesse dans la France moderne (XVIe-VIIIe siècles), Paris 2002, S.11.

ausgenommen.[17] Dies trug durchaus dem Umstand Rechnung, dass dem Adel jedwede ökonomische auf Profit ausgerichtete Erwerbstätigkeit versagt war. Dieser Verzicht bildete einen integralen Bestandteil adliger Lebensweise, und bei Verstoß gegen diese Norm drohte unweigerlich die *dérogeance*, d.h. der Verlust des Adelstitels.[18] Auf diese Weise insistierte eine virulente Spannung zwischen den faktischen Erfordernissen der ökonomischen Reproduktion einerseits und der strukturell zunehmend notwendigen gesellschaftlich exponierten Demonstration adliger Lebensweise andererseits, in der exemplarisch Norbert Elias das grundlegende evolutionär bedeutsame Dilemma nicht zuletzt des französischen Adels ausmachte.[19] Neben dem Problem der ökonomisch aufwendigen Selbsterhaltung und zunächst einmal abgesehen vom Problem der semantisch höchstvirulenten biologisch-genetischen Reproduktion wurde seit dem 16. Jahrhundert freilich auch eine genuin soziale, d.h. kommunikative Reproduktion adliger Besonderheit erforderlich. Adlige mussten im gesellschaftlichen Alltag als solche erkannt und eben vom einfachen Volk unterschieden werden können. Dazu dienten in Frankreich wie überhaupt im europäischen Mittelalter und in der frühen Neuzeit traditionell unterschiedlichste zumeist äußerliche Merkmale wie bestimmtes vornehmes körperliches Auftreten, Kleidung, Wappen, Namen, Genealogien etc. Darüber hinaus gewann soziale Distinktion in ihren vielfältigen Dimensionen wie z.B. Tugend, Moral, Ehre und Erziehung für den Adel gerade im Europa der Renaissance und insbesondere im Frankreich des 16. Jahrhunderts eine evolutionär entscheidende Bedeutung. Nicht zufällig heißt es in der entsprechenden historischen Forschung, der Adel im hier gemeinten Sinn sei eigentlich erst ein gesellschaftliches Konstrukt des europäischen 15. und 16. Jahrhunderts gewesen.[20] Mithin implizierte die Nobilität in der Sachdimension, wie oben bereits ausgeführt, bestimmte Attribute der Person, die in der Form von kommunikativen Unterscheidungen die *noblesse* von den *roturiers* buchstäblich distinguierten. Im 16. Jahrhundert waren derartige Attribute vor

---

17 Vgl. u.a. Wolfgang Mager: Frankreich vom Ancien Régime zur Moderne. Wirtschafts-, Gesellschafts- und Institutionengeschichte 1630-1830, Stuttgart 1980, S.81.

18 Vgl. Mousnier: Institutions, S.109ff.

19 Siehe Norbert Elias: Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie, Frankfurt am Main 1983 u. ders.: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bern 1969.

20 Vgl. u.a. Georges Duby: Féodalité, Paris 1996.

allem allgemein *honneur*, *honnêteté* sowie *vertu*, *magnamité* und nicht zuletzt *générosité*.[21] Mit diesen Attributen, mit denen dann entsprechende Erwartungen an adlige Personen einhergingen, unterschied sich der französische Adel vom sprichwörtlich gemeinen und niedrigen Volk. Auf diese Weise konnte sich der Adel qua kommunikativer Attribution einerseits selbstreferentiell schließen und andererseits anhand dieser Selbstreferenz wiederum zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz unterscheiden. Doch woran machten sich diese Attribute nun konkret im 16. Jahrhundert fest?

Honneur, also Ehre, wurde der schlichten und gemeinen praktischen Nützlichkeit, die den *roturiers* vorbehalten blieb, gegenübergestellt.[22] Dies implizierte, dass Ehre gleichsam eine höhere, wertvollere und angesehenere, weil sich gleichsam selbst erfüllende, also selbstreferentielle Form der Nützlichkeit darstellte.[23] An das askriptive Merkmal der Ehre wurde dann auch die weitergehende Kapazität der *honnêteté* geknüpft. Sowohl für *honneur* als auch für *honnêteté* galt, dass sie in einem spezifisch adligen Lebensstil erworben und reproduziert werden mussten. Dies warf seit dem 15. und insbesondere seit dem 16. Jahrhundert zunehmend ökonomische Probleme auf, da ein betont großzügiger und verschwenderischer adliger Lebensstil nicht nur infolge der berüchtigten Preisinflation dieser Zeit, sondern zwangsläufig auch aufgrund einer diesem Lebensstil immanenten inflationären Tendenz angesichts der unausweichlichen Rangkonkurrenzen innerhalb des Adels einerseits kostspieliger wurde und andererseits dem Adel gerade durch die ihm eigenen Attribute wie Ehre und *honnêteté* grundsätzlich jede profitorientierte Erwerbstätigkeit versagt war. Denn solche Erwerbstätigkeit war ebenso wie die praktische Nützlichkeit die Domäne der *roturiers* und galt damit per se als niedrig. Für den Fall, dass sich ein Adliger offen in derartigen Geschäften engagierte, drohte die *dérogeance*, also der Verlust des Adelstitels. So blieben dem besitzenden Adel nur die Einkommen aus seinem jeweiligen Landbesitz, die allein offensichtlich allerdings immer weniger einen gewissermaßen inflationären adligen Lebensstil gewährleisten konnten. *Vertu* und *générosité* erlangten unter diesen Bedingungen gleichsam komplementär zueinander im 16. Jahrhundert eine ganz besondere Bedeutung innerhalb der Distinktionsbemühungen des französischen Adels. Beide leiteten sich unmittelbar oder mittelbar vom ritterlichen und kriegerischen Selbstverständnis

---

21 Vgl. Jean Rohou: Le XVIIe siècle. Une révolution de la condition humaine, Paris 2002, S.141ff.

22 Vgl. ebd., S.94.

23 Vgl. ebd., S.94.

des französischen Adels ab und waren unter Rekurs auf eine dementsprechende Herkunft affirmativ kämpferisch konnotiert.[24] Die relativ einseitige Ausrichtung dieses Selbstverständnisses auf den militärischen Aspekt galt bereits zeitgenössisch als Spezifikum des französischen Adels im Unterschied etwa zum städtisch „zivilisierten" italienischen Adel, der mehr Wert auf den Aspekt der Bildung und Gelehrsamkeit legte. Unter dem Einfluss der italienischen Renaissance nahmen die französischen Adligen dies im Verlaufe des 16. Jahrhunderts zunehmend als Defizit wahr. In der Folge ging es ihnen dann vor allem darum, das traditionelle Selbstverständnis der kriegerischen *noblesse d'épée* zu verbinden mit einem neu entstandenen Selbstverständnis distinguiert gesellschaftsfähiger *hommes des lettres*.[25] Während *vertu* und *magnamité* gleichsam umfassend die inhärente moralische Tugend-Qualität des Adels bezeichneten, verwies *générosité* auf die gleichsam genetische Überlegenheit des Adels gegenüber den einfachen *roturiers*.[26] *Vertu* und *magnamité* sollten traditionell den Adel schlechthin sowie seine inhärente Tugend und überlegene Größe ausmachen, die es ihm ermöglichten, sich der ihm gesellschaftlich zugeschriebenen Vorrangstellung als würdig zu erweisen. Aufgrund seiner natürlichen Überlegenheit konnte der einzelne Adlige dann auch viel eher an den an ihn gerichteten Ansprüchen scheitern. In diesem Sinne stellte der Rekurs auf *vertu* für den traditionellen Adel immer ein zweischneidiges Schwert dar.

Allerdings intensivierte sich der adlige Rekurs auf die quasi genetisch begründete *générosité* des Adels gerade in dem Maße, wie der Adel seinen privilegierten Status durch das von der Monarchie protegierte Emporkommen bürgerlicher *roturiers* bedroht sah.[27] Im 16. Jahrhundert erweiterte und spezifizierte sich zugleich der Bedeutungsgehalt von *vertu* nicht zuletzt im Zuge der Rezeption Machiavellis in Frankreich. Denn in diesem Zusammenhang formulierte *vertu* bestimmte Erwartungen an das politische Regiment. Indem *vertu* dabei vor allem die Durchsetzungsfähigkeit des Herrschers, seine virtuosen Kapazitäten der Machterhaltung, bezeichnete, bildete sie hier die Formel für kommunikative Selbstreferenz im neuartigen symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium der Macht. Damit wurde offensichtlich politische Kommunikation nicht nur aus dem Zusammenhang von Reli-

---

24 Vgl. ebd., S.144f.

25 Vgl. Jean-Marie Constant: La noblesse française aux XVIe-XVIIe siècles, Paris 1994.

26 Vgl. u.a. Rohou: Condition, S.141f.

27 Vgl. ebd., S.143f.

gion und Moral, sondern tendenziell auch aus der Logik der Stratifikation herausgelöst. Denn an den Herrscher und sein Regiment wurden mit dem Begriff *vertu* zusätzliche und andere Erwartungen gerichtet als an den Adel insgesamt. Daraus entfaltete sich schließlich der gesamte Diskurs zur *raison d'état*, die im Verhältnis zu Religion und Moral sowie – zwangsläufig damit einhergehend – zur Stratifikation zunehmend einen gesellschaftlichen Eigensinn beanspruchte. So konnte eine derart anvisierte *raison d'état* durchaus in Widerspruch zur stratifikatorisch normierten und honorierten Moral des Adels, seines sprichwörtlichen *esprit de corps*, geraten. Denn die spezifische Tugend des Herrschers fand ihr Komplement im nunmehr territorial definierten Publikum der Untertanen insgesamt, waren sie nun adlig oder nicht. Hiermit verband sich schließlich ebenfalls ein neuartiges Verständnis von *Etat*: „A partir de 1500, ce terme désigne l'espace géographique soumis à un même pouvoir, puis l'institution dans laquelle s'incarne ce pouvoir, devenu autonome par rapport à la structure sociale.“[28] Dieser Begriff des Staates prägte schließlich die Form, mit der die Codierung von Macht in Machtüberlegenheit/Machtunterlegenheit tendenziell aus der Ordnung der Stratifikation herausgelöst wurde bzw. diese überformte. Daraus resultiert letztlich die Frage, inwiefern dies bereits den gesellschaftlichen Status des Adels nachhaltig relativierte, indem damit zunehmend eine genuin politische Definition des Adels erfolgte. Auf jeden Fall lassen sich anhand der semantischen Verschiebungen, die die klassischen komplementären Attribute *vertu* und *générosité* im 16. Jahrhundert affizierten, strukturelle Differenzierungen zwischen der Aristokratie mitsamt den mit ihr verknüpften Erwartungen einerseits und den Erwartungen an monarchische Politik andererseits ablesen. Während *vertu* unter dem Einfluss Machiavellis nunmehr als spezifisch politische Kapazität des Herrschers betrachtet wurde, verlor sie bezogen auf den Adel insgesamt zunehmend den Status einer inhärenten Adels-Qualität und wurde verstärkt an freilich mehr oder weniger konkreten Verdiensten adliger Personen und Familien gemessen, also letztlich in der Sozialdimension kontingent gesetzt. Semantisch wurde daher *vertu* gewissermaßen supplementiert durch den besonders im 17. Jahrhundert aufkommenden Begriff des *mérite*.[29] Dies erhöhte schließlich den Kontingenzdruck auf den Adel, indem dieser nunmehr verstärkt nicht nur an traditionellen moralischen Tugenden,

28 Ebd., S.119, FN 3.

29 Siehe hierzu ausführlich Jay M. Smith: The Culture of Merit. Nobility, Royal Service, and the Making of Absolute Monarchy in France 1600-1789, Ann Arbor 1996.

sondern zunehmend an konkreten Verdiensten für die Monarchie gemessen wurde. In der Sozialdimension wurden solche Attribute, die den Adel auszeichnen sollten, mithin zunehmend als kontingent erfahren. Daher mussten sie stets kommunikativ bekräftigt und gegebenenfalls normativ, also auch kontrafaktisch, aufrechterhalten werden. Es musste gerade in dem Maße, wie solche Attribute verstärkt zur Legitimation des Adels herangezogen und somit expliziert wurden, immer damit gerechnet werden, dass solche Prätentionen mitunter skeptisch beäugt werden konnten. In der Konsequenz schaukelten sich dementsprechend die Demonstration angemessenen adligen Tugend- und Moralverhaltens einerseits und des aufkommenden Verdachts, dies sei bloße Prätention, andererseits, wechselseitig auf. Daraus entstanden dann Simulation und Dissimulation[30] als elaborierte Techniken und genuine Medien der Kommunikation, insbesondere in der Interaktion unter (anwesenden) Ranggleichen. Der monarchische Hof stellte seit dem 16. Jahrhundert für diese brisante Kombination aus interaktiver Geselligkeit und strategischer Kommunikation innerhalb der adligen Oberschicht die Bühne schlechthin bereit.[31] Hier konnte und musste die Selbstreferenz des Adels in einem monarchisch inszenierten Rahmen kultiviert werden. Zugleich verband sich damit eine dezidierte Ausrichtung oder gar Abrichtung des Adels und seiner selbstreferentiellen Kommunikation auf die Person des Königs. Der monarchische Hof inszenierte dergestalt eine royale Neuausrichtung des Adels, die sukzessive in dessen genuin politische Inklusion übergehen sollte.

In der Zeitdimension galt es für den Adel, seinen gesellschaftlich herausgehobenen Status auch und gerade unter den prekären Bedingungen des 16. Jahrhunderts über die Generationenfolge hinweg aufrechtzuerhalten; und darüber hinaus verschärften sich die Rangkonkurrenzen zwischen den jeweiligen Familien innerhalb des Adels. Diese intensivierten sich noch in dem Maße, wie das monarchische Zentrum im Laufe des 16. Jahrhunderts ein stärkeres Gewicht erlangte. Der Zugang zum Monarchen entschied zunehmend über den jeweiligen Inklusionsstatus innerhalb des Adels. Sowohl innerhalb dieser Konkurrenzen als auch gegenüber der aufstrebenden *noblesse de robe* erlangten demonstrativ weit und oft in mythische Zeiten zurückreichende adlige Genealogien an Bedeutung für die Distinktion der traditionellen *noblesse*. Darüber hinaus gewannen Erziehung und Bildung im 16. Jahr-

30 Vgl. Cavaillé: Dis/simulations.

31 Vgl. Rudolf Stichweh: Der frühmoderne Staat und die europäische Universität. Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozeß ihrer Ausdifferenzierung (16.-18. Jahrhundert), Frankfurt am Main 1991, S.72f.

hundert eine neue Relevanz für den Adel.[32] Zunächst handelte es sich dabei ganz im Sinne der Demonstration adliger Überlegenheit um eine adelsgemäße Erziehung, die es den Adligen ermöglichte, die eigene Exklusivität, also ihre statusbewusste Distinktion zu kommunizieren. Daneben entstand nicht zuletzt durch die Rezeption der italienischen Renaissance, aber wohl vor allem infolge der zunehmend gezielten Rekrutierung gelehrter und an den Universitäten ausgebildeter *roturiers* im französischen Adel erst allmählich das Bedürfnis einer ausgeprägten Bildung.[33] Gerade unter den oben angedeuteten prekären Bedingungen verschärfter Kontingenz in der Sozialdimension gewann in der Zeitdimension neben der Vererbung des Adelstitels als solchem die genuine Erziehung des adligen Nachwuchses an gesellschaftlicher Bedeutung. Herkunft allein schien immer weniger für die adlige Distinktion auszureichen, sondern bedurfte einer ergänzenden Erziehung, die darauf ausgerichtet war, den in der Sozialdimension geweckten und verschärften Erwartungen an die adlige Person gerecht zu werden. In der stratifizierten Gesellschaft waren allerdings Vererbung und Erziehung noch sehr weitgehend durch den jeweiligen Status der involvierten Familien und Personen aneinander gekoppelt. Die zumeist patrimoniale und erzieherische Adressierung des adligen Nachwuchses erfolgte hier also innerhalb der ständischen Institution der Familie und in einer ausgesprochenen Logik der *filiation* (Legendre).[34] Diese Logik bündelte gleichsam inhärent die beiden einschlägigen Mechanismen evolutionärer Transmission: Vererbung und Erziehung.[35] Dies gewährleistete mithin die Reproduktion der gesellschaftlichen Stratifikation im Modus der familialen Vererbung einerseits und ermöglichte zugleich im Modus der Erziehung bestimmte evolutionäre Variationen. Es ging schließlich sowohl darum, die Reproduktion der Familie im Sinne einer repräsentativen genealogischen Ahnenreihe zu garantieren als auch im Rahmen der gesellschaftlichen Stratifikation durch eine entsprechende Erziehung den einzelnen Gliedern der eigenen Familie Statusgewinne zu ermöglichen. Als fundamentale Grundvoraussetzung diente hierbei die Erziehung zu einem standesgemäßen Lebensstil sowie nicht zuletzt die Vorbereitung auf eine möglichst

---

32 Vgl. Mark Motley: Becoming a French Aristocrat. The Education of the Court Nobility 1580-1715, Princeton 1990.

33 Vgl. ebd., S.69ff.

34 Siehe hierzu Pierre Legendre: Filiation, Paris 1996.

35 Siehe zur evolutionären Dimension von Vererbung und Erziehung allgemein Rudolf Stichweh: Memorandum zu einem Institut für Evolutionswissenschaft, Bad Homburg 1999.

standesgemäße Vermählung des eigenen Nachwuchses mit dem Ziel, Patronagebeziehungen zu erweitern und im Sinne des Rang- und Statusgewinns der eigenen Familie zu nutzen. Mithin wurden insbesondere adlige Personen nicht primär als Subjekte, sondern als Wappenträger der eigenen Familie beobachtet und adressiert. In der gesellschaftlichen Stratifikation reproduzierten sich die ständisch qualifizierten Familien also selbstreferentiell durch Vererbung und Erziehung im Rahmen der umfassenden Logik der *filiation*. Dem entsprach dann die konstitutive Selbstbeschreibung der stratifizierten Gesellschaft als Adelsgesellschaft, die sich in der Zeitdimension primär an familiären Genealogien orientierte und damit ihre Reproduktion gewährleistete.

Zugleich fielen Inklusion und Sozialisation in der Logik der stratifizierten Gesellschaft noch sehr weitgehend zusammen, bevor es überhaupt zu einer sukzessiven funktionalen Ausdifferenzierung von Erziehung kommen konnte, die sich dann explizit an das entstehende Subjekt der Exklusionsindividualität richtete.[36] Typischerweise galt in der Tradition und Selbstbeschreibung der stratifizierten Gesellschaft, dass etwas, das als Ergebnis von dezidierter Erziehung beobachtbar war, gerade dadurch delegitimiert wurde. Denn – so die zeitgenössische Maxime – man wird entsprechend der Logik stratifizierter Inklusionsindividualität adlig geboren und adlig sozialisiert, kann dies aber gerade nicht erlernen. Erziehung konnte gemäß dieser Logik zwar an der Sozialisation und Inklusion mitwirken, jedoch diese nicht gezielt korrigieren. Allerdings wurde Erziehung bereits seit dem 16. Jahrhundert insbesondere bezogen auf das Problem der (politischen) Inklusion in Leistungs- und Publikumsrollen des monarchischen Staates, wie bereits angedeutet, zweifellos immer bedeutender. Allmählich veränderten sich seit dem 16. Jahrhundert also infolge des oben beschriebenen Kontingenzdrucks innerhalb der adligen Oberschicht sowie unter den Bedingungen der neuartigen Erfordernisse des monarchischen Staates die Register der Erziehung, und zwar von der ständischen Adelserziehung hin zur gelehrsamen Bildung von professionellen Eliten. Denn Erziehung diente immer mehr auch der Rekrutierung von Eliten und ihrer Inklusion in Leistungsrollen des monarchischen Staates. Dies verweist allerdings zugleich darauf, dass erst in dieser Zeit eine elaborierte Adelssemantik entstanden ist, die zur sozialstrukturellen Realität des überkommenen spätmittelalterlichen Adels hinzutrat. Ironischerweise erweist sich retrospektiv, dass gerade mit dieser Entstehung einer eigenen Adelssemantik die sozialstrukturelle Formation des Adels bereits im Nieder-

36 Vgl. Luhmann: Individuum, S.171.

gang begriffen war. Die vormals offenbar unhinterfragten sozialstrukturellen Erwartungen an adlige Lebensweise gerieten mithin spätestens seit dem 16. Jahrhundert unter einen neuartigen Kontingenzdruck, der mit der aufkommenden Adelssemantik, die sich nicht zuletzt in den Normen adliger Erziehung exponierte, paradoxerweise zugleich aufgefangen und verschärft wurde. Hierin offenbart sich ein grundsätzliches Paradox von Semantiken, die, indem sie Strukturen Evidenz verleihen, sie sichtbar machen, diese damit allerdings zugleich exponieren und kontingent setzen. Diskurse der Erziehung und Bildung sind, wie im weiteren Verlauf der Untersuchung noch deutlich werden wird, historisch prominente Beispiele hierfür.

Die neue oder, vielleicht genauer formuliert, erneuerte Adelssemantik formierte sich insgesamt vornehmlich um Tugendbegriffe wie *honneur*, *vertu*, *générosité* etc., die partiell aus der Antike entliehen und im Zeichen der Renaissance wiederbelebt wurden oder aber aus der spätmittelalterlichen Tradition des kriegerischen Adels, der nunmehr so genannten *noblesse d'épée*, herrührten. Denn bereits seit dem 12. Jahrhundert, nicht zuletzt forciert durch die Kreuzzüge, galt der Adel als derjenige Stand, der einerseits die Kirche verteidigen und andererseits den König dabei unterstützen sollte, die *justice divine* auf Erden herrschen zu lassen.[37] Entsprechend verstand sich der König, der ja schließlich als Person selbst der sozialen Formation des Adels entstammte, bis ins 16. Jahrhundert hinein und, in dessen erster Hälfte mit der Figur François I noch einmal verstärkt, vornehmlich als oberster Kriegsherr, als *roi de guerre*.[38] So fungierte der französische König seit dem 13. Jahrhundert und erstmals unter der Regentschaft von Philippe le Bel als *empereur en son royaume*.[39] In dieser kriegerischen Semantik der Monarchie wurde also noch einmal der inhärente Zusammenhang zwischen König und traditionell kriegführendem Adel bekräftigt. Zu Beginn des 16. Jahrhunderts erfuhr dieses Modell mit den italienischen Feldzügen des französischen Monarchen wohl letztmalig eine Bestätigung. Allerdings sollte dieses italienische Abenteuer gleichsam paradoxe evolutionäre Auswirkungen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Monarchie und Adel in Frankreich zeitigen, inso-

37 Vgl. Bourquin: Noblesse, S.9.

38 Vgl. Robert Muchembled: La société policée. Politique et politesse en France du XVIe au XXe siècle, Paris 1998, S.23 sowie ausführlich zu dieser prägenden semantischen Tradition Joel Cornette: Le roi de guerre. Essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle, Paris 1993.

39 Vgl. u.a. Bernard Chevalier: Les bonnes villes de France du XIVe au XVIe siècle, Paris 1982, S.43.

fern es mit der Rezeption der italienischen Renaissance auch neue Normen der Gelehrsamkeit an den französischen Adel herantrug und, wie im Folgenden noch ausgeführt wird, neue Formen städtischer Kommunikation nach Frankreich brachte.

Die Herausbildung einer genuinen Adelssemantik reflektierte schließlich einen sozialstrukturellen Umbruch innerhalb der adligen Lebensweise und Identität. Vormals zeichnete sich der Adel dadurch aus, dass er für militärische Dienste vom König Land und Titel erhielt. Das korrespondierende Verhältnis Dienstherr-Vasall wurde später retrospektiv als feudalistisch definiert. Seit dem Ende des 15. Jahrhunderts mit seinem Hundertjährigen Krieg und insbesondere mit dem anbrechenden 16. Jahrhundert – darin ist sich die historische Forschung weitgehend einig – wurde dieses feudalistische Arrangement zunehmend abgelöst durch flexiblere und, wie sich herausstellen sollte, evolutionär anschlussfähigere Patron/Klient-Relationen.[40] Damit gingen dann Variationen, Verschiebungen und selektive Rekombinationen der primären evolutionären Transmissionsmechanismen Vererbung und Erziehung/Bildung einher, denn die Rekrutierung von Loyalität in solchen *patron/client*-Verhältnissen erfolgte nunmehr auch im Rekurs auf spezifische Dispositionen und Kapazitäten der betreffenden Personen. Komplementär dazu veränderte sich in der französischen Renaissance die Charakteristik der nichtadligen Bevölkerung, also der gesellschaftlichen Umwelt des Adels. In der Logik der stratifizierten Gesellschaft handelte es sich hierbei zunächst um die Fremdreferenz des Adels auf die aus dem Adel ausgeschlossenen *roturiers*. Diese Fremdbeschreibung fand jedoch infolge der gesellschaftlichen Hierarchie zwischen oben und unten letztlich auch Eingang in deren Selbstreferenz, die ja überhaupt erst durch die Ausdifferenzierung einer etablierten adligen Oberschicht hervorgerufen und induziert wurde. Denn ein *roturier* war überhaupt nur ein solcher, weil es einen von ihm distinguierten Adel gab. Er war damit nicht mehr nur in seine Familie, sondern zusätzlich in einen nicht privilegierten niederen Stand mit eigenen, allerdings vorrangig fremdinduzierten Attributen, die dem Adel als Negativfolie dienten, inkludiert. Dies schlug sich sukzessive dann ebenfalls in einem eigenen Standesbewusstsein, in kommunikativer Selbstreferenz nieder. Dass dies unter den Bedingungen hierarchischer Stratifikation fremdinduziert erfolgte, bildete dabei nicht zuletzt reichhaltigen Anlass für vielfältige Ressentiments gegenüber

40 Siehe Sharon Kettering: Patrons, Brokers, and Clients in seventeenth-century France, New York 1986 u. Charles Giry-Deloison: Patronages et clientélismes 1550-1750, Villeneuve d'Ascq Cedex 1995.

den privilegierten Ständen und insbesondere gegenüber dem Adel. Im 16. Jahrhundert zeigte sich im Kontext der Renaissance, wie dieses eigene Standesbewusstsein der *roturiers* einerseits auf den Adel bezogen, ja geradezu auf diesen fixiert blieb, und wie es sich andererseits vor allem im Zuge der internen Differenzierung von korporativ definierten und teilweise professionalisierten Inklusionsmustern selbstreferentiell entfaltete. Ein historischer Wandel resultierte dabei vor allem aus der Entstehung von Städten, Korporationen und damit einhergehenden neuen bürgerlichen Professionen bereits seit dem 13. Jahrhundert.[41] So zeichnete sich die nichtadlige Unterschicht der *roturiers* in der Sachdimension auch im 16. Jahrhundert noch weitgehend durch eine segmentäre Differenzierung in Familien und eine entsprechende Inklusionsstruktur aus. Daneben traten jedoch seit dem 13. Jahrhundert mit Korporationen, Städten und Professionen andere Formen gesellschaftlicher Differenzierung, und zwar die städtisch ausgerichtete Differenzierung Zentrum/Peripherie, eine zunehmende stratifikatorische Differenzierung auch innerhalb der nichtadligen Bevölkerung und in ersten Ansätzen auch eine neuartige funktionale Differenzierung mit entsprechenden Inklusionsmodi wie Professionen und korporative Berufe.[42] In diesem Zusammenhang wurde für bestimmte Gruppen von *roturiers* aus der Strafe, seinen Lebensunterhalt durch eigene Arbeit zu gewährleisten, die selektive Option, durch ökonomische Erwerbstätigkeit und entsprechende Ausbildung einen neuen Inklusionsstatus zu erhalten bzw. seinen gesellschaftlichen Status zu verbessern. Dies war indes nur in dem Maße möglich, wie solche interessegeleiteten Aktivitäten im 16. Jahrhundert eine semantische Aufwertung erfuhren. So wurden insbesondere die praktische Nützlichkeit sowie komplementär dazu die Verfolgung des je eigenen weltlichen Interesses als genuine Attribute bürgerlicher *roturiers* semantisch allmählich aufgewertet.[43] Genealogisch betrachtet, entstand damit eine eigene Selbstbeschreibung, die wiederum ein neuartiges Selbstverständnis einer neuartigen Elite des Dritten Standes evozierte.

Während dieser Dritte Stand im Unterschied zum Adel noch primär segmentär in Familien differenziert war, evoluierte vor allem mit der vermehrten Gründung von Städten bereits seit dem 13. Jahrhundert eine zusätzliche Form der gesellschaftlichen Differenzierung, und zwar die Differenzierung zwischen Zentrum und Peripherie. Mithin begann sich das Leben in der Stadt zunehmend von demjenigen auf dem Land zu unterscheiden. Und dieser

41 Vgl. u.a. Stichweh: Universität, S.33ff.

42 Vgl. ebd.

43 Vgl. Rohou: Condition, S.566ff.

Trend verschärfte sich in der aus Italien importierten Renaissance des 16. Jahrhunderts zusätzlich. Denn die Renaissance prägte vornehmlich die Stadtkultur, ja sie offenbarte sich unter Rekurs auf die Antike sogar als genuine Renaissance dezidiert urbanen Lebens. In Frankreich prägte sich diese Renaissance städtischen Lebens im Kontext der Ausdifferenzierung städtischer Zentren von ihrer jeweiligen ländlichen Peripherie unter dem Titel der so genannten *bonnes villes* aus.[44] Im Rahmen der Genealogie politischer Inklusion interessiert hier vor allem die Stadt als Ort der Ausdifferenzierung neuer Rollen innerhalb des *peuple* und vor allem innerhalb der ständischen Formation des *Tiers Etat*. In der Stadt verdichtete sich Kommunikation und forderte auf diese Weise auch zur Differenzierung verschiedener neuartiger professioneller Rollen heraus. Erst in diesem Kontext erlangte die vormalige Residualkategorie des Dritten Standes auch neue Grade an Positivität, d.h. die fremdreferentielle Attribution oder auch die bloß negative Exklusion gegenüber dem privilegierten Adel konnte im Zuge interner Differenzierungen zunehmend in Selbstreferenz und spezifizierte Inklusionsrollen überführt werden. Zugleich, diesen Prozess der inneren Differenzierung gleichsam abfedernd und begleitend, bildete die Stadt eine Korporation, innerhalb derer sich wiederum verschiedene andere Korporationen formierten. Ökonomische Karrieren und sozialer Aufstieg wurden dabei zunehmend durch professionelle Tätigkeiten ermöglicht und erstrebenswert. Die Städte konnten aufgrund der neu erschlossenen Handelsmöglichkeiten mit den überseeischen Gebieten ihrer nichtadligen Bevölkerung verstärkt Möglichkeiten zu ökonomischen Aktivitäten und damit einhergehend zu sozialer Mobilität bieten. Der Adel blieb davon infolge seiner normativ begründeten kategorischen Abstinenz von profitorientierter Erwerbstätigkeit weitgehend ausgeschlossen, so dass die in der stratifizierten Gesellschaft so erstrebenswerte Inklusion in den Adel unweigerlich mit der Exklusion von sich neu bietenden Aufstiegschancen einherging. Dies hatte dann wiederum weitreichende, um nicht zu sagen exzessive, Folgen für die konstitutive Selbstreferenz des Adels, die hier mit Jean Rohou vorerst nur angedeutet werden sollen.

„Le développement d'une nouvelle économie qui, pour une bonne part, ne dépend pas d'elle, défavorise la classe dominante. Sa prédominance est menacée par deux évolu-

44 Siehe hierzu ausführlich Bernard Chevalier: Les bonnes villes, l'Etat et la société, Orléans 1995 sowie insbesondere hinsichtlich der sozialstrukturellen und evolutionären Dimension Yves Barel: La ville médiévale. Système social, système urbain, Grenoble 1977.

tions qui sont liées: l'ascension des négociants et financiers, l'affirmation de la monarchie et de ses administrateurs. Les nobles réagissent à la fois contre cette économie où ils refusent de s'investir [...] et surtout contre la mentalité intéressée de leurs concurrents. Contre ceux qui s'élèvent par les artifices du travail et de l'argent et contre un pouvoir qui anoblit arbitrairement ses bon serviteurs, ils affirment l'inaliénable supériorité génétique que leur garantit la nature même: leur générosité, qui relève de l'ancienne conception patrimoniale de la condition humaine, à l'opposé de la nouvelle vision démiurgique. Parallèlement, ils affichent jusqu'à l'excès leur sens unique de l'honneur et leur droit exclusif de porter l'épée et de régler leurs différends par les armes, en refusant de se soumettre à la justice royale."[45]

Ausgehend von der konstitutiven Selbstbeschreibung einer stratifizierten Gesellschaft als Adelsgesellschaft überrascht es nicht, dass solche evolutionären Strukturveränderungen hier als sozialer Aufstieg bisher unterprivilegierter Schichten und eine daraus resultierende verschärfte Statuskonkurrenz zwischen traditioneller Oberschicht und bürgerlichen *parvenus* wahrgenommen wurden. Allerdings deutete sich im Hintergrund solcher Beschreibungen bereits an, inwiefern diese Evolution nicht auf den „Aufstieg einer neuen Klasse" hinauslief, sondern auf eine beginnende Ausdifferenzierung von Funktionssystemen[46] verweist, die nicht zuletzt anhand der Herausbildung funktional spezifizierter Inklusionsmechanismen beobachtbar wird. Neue Inklusionschancen in einen privilegierten Status boten sich schließlich den wohlhabenden *roturiers* durch die seit dem 16. Jahrhundert politisch fest verankerte Ämterkäuflichkeit in der Renaissance-Monarchie. Inwiefern dies letztlich eine grundlegende Krise der stratifizierten hierarchischen Ordnung überhaupt darstellte und den Übergang zu funktionaler Differenzierung forcierte, das bleibt indes noch zu klären.

3. STÄNDISCHE UND KORPORATIVE INKLUSION. DIE ORDNUNG DER DREI STÄNDE: KLERUS, ADEL UND DRITTER STAND

Bis ins 16. Jahrhundert war es – zunächst einmal abgesehen von den daran anschließenden Feindifferenzierungen – entscheidend, ob Personen dem Adel oder dem Volk zugeordnet wurden. Eine solche Inklusion implizierte

45 Rohou: Condition, S.141.

46 Vgl. Luhmann: Gesellschaft, S.706f.

zugleich immer auch Ein- bzw. Unterordnung eines jeden in einen naturhaften vorgegebenen Zustand, eben eine hierarchische Ordnung, von Gesellschaft.[47] Diese primordiale Unterordnung des Individuums erfolgte allerdings darüber hinaus durch eine weitergehende ständische und korporative Gliederung der stratifizierten Gesellschaft.

„Cette soumission à l'ordre naturel se prolongeait dans l'intégration à un ordre social bien plus contraignant que le nôtre. Car ce n'était pas l'individu qui était perçu comme l'unité de base, mais la famille et la lignée, groupes naturels, la cité ou la communauté organisées, porteuses du projet qui donne sens à la vie. [...] Cette conception l'emporte encore en 1600, et correspond à la situation effective. [...] Jusqu'en 1789, et surtout avant que l'absolutisme n'affaiblisse ces cadres, nos ancêtres appartenaient à des communautés, à des solidarités englobantes: ‚état' (clergé, noblesse, tiers état), province, cité, paroisse, lignage, parentèle, ‚fidélité', clientèle, corporation, tiers ordre, congrégation, confrérie… Ces ‚corps', qui avaient quelque chose de religieux, préexistaient à leurs membres, transcendaient les aspirations de chacun, définissaient sa place, ses tâches, ses possibilités de comportement sinon ses caractères."[48]

Die prominente Semantik der drei Stände[49] sorgte im Hinblick auf die stratifikatorische Differenzierung einerseits für mehr Flexibilität in der Zuordnung von Personen, andererseits zugleich aber auch für eine gewisse Uneindeutigkeit der ständischen Ordnung. Denn diese erhöhte Flexibilität wurde mittelfristig mit divergierenden Interpretationsmöglichkeiten erkauft, die wirkungsgeschichtlich den Diskurs um die Ständeordnung nachhaltig politisierten. Zunächst einmal überlagerte die zudem funktionalistisch angereicherte Semantik der drei Stände jedoch einen potentiellen Antagonismus, wie er in der sozialstrukturellen Unterscheidung zwischen Adel und Volk angelegt war. In diesem Sinne entfaltete die vielfältig gedeutete Ordnung der drei Stände die Paradoxie, nach der der Adel einen Teil der stratifizierten Gesellschaft darstellte und gleichzeitig dank seines privilegierten Status die Gesellschaft als Ganzes repräsentieren sollte. Daneben sorgte die semantische Ordnung der drei Stände im Sinne einer funktionalen Zweitinterpretation der gesellschaftlichen Stratifikation für zusätzliche Plausibilität.[50] Die sozialstrukturelle Zuordnung von Personen markierte in einer solchen stratifizierten Ge-

---

47 Vgl. Rohou: Condition, S.20.

48 Ebd., S.20f.

49 Siehe hierzu ausführlich Duby: Féodalité.

50 Vgl. Stichweh: Universität, S.35.

sellschaft ein zentrales Problem, zumal wenn Homogenität im Sinne der Einheit von Gesellschaft trotz oder gerade wegen hierarchisch verfasster Heterogenität gewährleistet werden sollte. Im Vergleich zu segmentär differenzierten Gesellschaften sind stratifizierte Gesellschaften nicht nur durch eine grundlegende Asymmetrie zwischen Ober- und Unterschicht, also zwischen Adel und Volk gekennzeichnet, sondern darüber hinaus durch eine verstärkte Differenzierung zwischen den unterschiedlichen Dimensionen des Sinns, insbesondere zwischen Sach- und Sozialdimension charakterisiert. Darauf reagierten entsprechende Semantiken, indem sie eine grundlegende Analogie zwischen der „natürlichen" Ordnung einerseits und der Gesellschaftsordnung andererseits artikulierten. Die traditionsreiche *Ordo*-Semantik stellte in diesem Zusammenhang offenbar eine Auffangsemantik der stratifizierten Gesellschaft dar. Wie konnten also Personen eindeutig und legitim innerhalb der gesellschaftlichen Stratifikation verortet werden? Wie wurde entsprechend die Zuordnung von Personen zum Adel oder zum gemeinen Volk vorgenommen und kommunikativ ratifiziert? Und wie konnte unter diesen Bedingungen der sozialen Hierarchie und Asymmetrie zwischen Personen gesellschaftsstrukturell und semantisch Sinn gestiftet werden? Auf dieses Problem antwortete das europäische Mittelalter vornehmlich mit der semantischen Konstruktion eines irdischen *Ordo*. In dieser Konzeption wurde die Paradoxie entfaltet, dass die weltliche Ordnung einerseits analog zur göttlich gegebenen natürlichen Ordnung gedacht, andererseits jedoch eine eigens gesellschaftlich ‚organisierte' Ordnung als unabdingbar erachtet wurde. Dem Problem der sichtbaren Evidenz einer göttlich gegebenen Ordnung kam dabei eine besondere Bedeutung zu. Dem diente dann auch die dezidierte Zuschreibung spezifischer Funktionen, die mit den drei Ständen jeweils identifiziert wurden.[51] Dem Klerus kam dabei die Funktion zu, gesellschaftlich für den rechten Glauben an Gott zu sorgen und zugleich die gesellschaftliche Hierarchie als gottgegeben religiös zu rechtfertigen, sie also transzendent rückzubinden (*religio*). Dazu kommunizierte der Klerus insbesondere gegenüber dem einfachen Volk das Erfordernis, auch aus einer christlichen Motivation heraus der weltlichen Obrigkeit, also der Monarchie und den adligen Herren zu gehorchen. Die Rekrutierung des Klerus als funktional definiertem erstem Stand interessiert hier vor allem in zweierlei Hinsicht. Denn an den Mechanismen der Rekrutierung des Klerus und deren evolutionären Variationen lassen sich sowohl die Operationsweise gesellschaftlicher Stratifikation als auch eine beginnende (funktionale) Differenzierung zwischen Religion

---

51 Vgl. Duby: Féodalité.

und Politik ablesen. Eine weitgehende strukturelle und semantische Trennung zwischen Religion und Politik hatte es zwar bereits seit langem gegeben, jedoch setzte sich seit dem 16. Jahrhundert allmählich eine genuin funktionale Differenzierung inklusive einer dazu komplementären zunehmenden Interdependenz zwischen beiden durch.

„...le concordat de 1516 accorde à François Ier la nomination des évêques et abbés (consacrés ensuite par Rome). L'Église de France va s'affirmer gallicane, c'est-à-dire nationaliste, et sera prête à soutenir jusqu'à un certain point le roi contre le pape. [...] Le roi était indépendant du pape, mais la politique restait soumis à la religion et à la morale. Tel est encore l'esprit de L'Institution du prince chrétien d'Erasme (1516) et de celle de Budé (1547). C'est donc un véritable coup de tonnerre que va frapper Machiavel en proclamant et justifiant la vérité des temps nouveaux."[52]

Dies ist wiederum ein Indiz dafür, dass die evolutionäre Ausdifferenzierung der Politik, hier anschaulich an der Trennung zwischen Religion und Politik, gewissermaßen einen – allerdings charakteristischen, so scheint es – Umweg über die Herausbildung neuer Inklusionsstrukturen nahm. Flankiert wurde dies in Frankreich von der Semantik einer gallischen Nation, die ihre vom kirchlichen Zentrum Rom unabhängige gallische Kirche konstituierte.[53] Der hohe Klerus, der sich samt und sonders aus dem Adel heraus rekrutierte, nahm traditionell eine für die monarchische Ordnung höchst bedeutsame Rolle ein. Denn er bildete aufgrund seiner spezifischen Ausbildung und im Zuge ihrer monarchischen Rekrutierung im Rahmen der gallikanischen Kirche gleichsam die erste genuine Profession im Dienste der französischen Monarchie.

Die Rollen des adligen Kriegers und Ritters brachten die eigentliche Domäne und das klassische Selbstverständnis des traditionellen Adels, der *noblesse d'épée*, zur Geltung. Im 16. Jahrhundert verlieren sie zwar vor allem aufgrund militärtechnischer Veränderungen strukturell an Bedeutung, jedoch behalten sie darüber hinaus in einem – nahezu auf alle Lebensbereiche – übertragbaren Sinn einen nunmehr in ihrer Potentialität gleichsam me-

52 Rohou: Condition, S.120f.

53 Vgl. ebd., S.127f. sowie instruktiv zur späteren Entstehung des modernen Konzepts der Nation aus einem elitären nationalen Kirchenverständnis heraus Wolfgang Mager: „Jansenistische Wurzeln der politischen Nationsbildung in Frankreich", in, Hartmut Lehmann, Hans-Jürgen Schrader, Heinz Schilling (Hg.): Jansenismus, Quietismus, Pietismus, Göttingen 2002.

taphorischen oder auch allegorischen semantischen Stellenwert innerhalb des adligen Selbstverständnisses. Interessant sind dabei die historisch variierenden Formen, in denen sich dieses traditionelle Selbstverständnis aktualisierte. Der Adel wiederum sollte eben dieser kombinierten kirchlichen und monarchischen Ordnung dienen und sie gegebenenfalls im Krieg militärisch verteidigen. Dafür wurde er mit dem Privileg ausgestattet, in Friedenszeiten im Auftrag dieser christlich legitimierten monarchischen Ordnung eine personale Herrschaft gegenüber dem *peuple* auszuüben. Der residuale Dritte Stand schließlich definierte sich über die Funktion der materialen und vor allem ökonomischen Reproduktion, eine zutiefst irdische Funktion, die den beiden herrschaftlichen Funktionen von Adel und Klerus traditionell semantisch eindeutig untergeordnet war.

Aus der semantisch vermittelten Tradition heraus repräsentierten die drei Stände also drei unterschiedliche Funktionen: Beten (Klerus), Kriegführen (Adel) und Arbeiten (*Tiers Etat*).[54] An diese Gliederung der Gesellschaft knüpfte sich eine Hierarchie, die sich in den Privilegien der ersten beiden Stände manifestierte. Dabei reflektierte die Unterscheidung zwischen erstem und zweitem Stand, also zwischen Klerus und Adel, die Trennung von kirchlichen und weltlichen Angelegenheiten. Während der Klerus die Funktion des Zugangs zur Transzendenz in Form der kirchlichen Rituale übernahm und sich von dieser Funktion herleitete, definierte sich der Adel qua Herkunft durch die historisch überkommene ritterliche Tradition der Kriegführung (*noblesse d'épée*) und – im Kontext des sich formierenden modernen Staates – zunehmend durch Ämterkauf über die Ausübung eines öffentlichen Amtes, besonders des Richteramtes in den königlichen Gerichtshöfen (*noblesse de robe*).[55] Den bürgerlichen Eliten boten sich damit politische und in eingeschränktem Maße kirchliche Ämter als Möglichkeiten dar, vom nichtprivilegierten *roturier* zur privilegierten *noblesse de robe* aufzusteigen. Diese *noblesse de robe*, die sich aus Ämterkäufen rekrutierte, prägte deshalb das Bild der monarchischen Administration.[56]

In der Institution der okkasionell vom König einberufenen Generalstände erlangten diese drei Stände zudem den Status einer politischen Gliederung der Gesellschaft, indem sie zeremoniell an der Inszenierung der Monarchie als *corpus mysticum* und ständisch-repräsentativ an politischen Entschei-

54 Vgl. Duby: Féodalité, S.52f.

55 Vgl. Mager: Frankreich, S.80.

56 Vgl. Peter Robert Campbell: The Ancien Régime in France, New York 1988, S.56f.

dungsprozessen partizipierten. Auf diese Weise bildete die semantisch reifizierte Annahme der drei Stände die Basis für eine korporativ verfasste (politische) Inklusion, in der Personen zwar nicht als solche, wohl aber in ihrer korporativen Eigenschaft als Angehörige einer der drei Stände auch politisch-rechtlich berücksichtigt wurden. Gleichwohl war hier Inklusion also dezidiert ständisch definiert, so dass eine eigenständige Evolution politischer Inklusion an dieser Stelle kaum ansetzen konnte, ohne die gesamte stratifizierte Ordnung zu unterminieren. Im 16. Jahrhundert begann sich allerdings allmählich die monarchische Praxis durchzusetzen, monarchische Ämter an wohlhabende Personen zumeist des Dritten Standes zu verkaufen und diese damit zugleich zu nobilitieren. Auf diese Weise schuf die Monarchie neben den Steuern eine weitere finanzielle Einnahmequelle, die jedoch nur insoweit sprudelte, wie neue Ämter geschaffen wurden. Entsprechend erhöhte sich die Zahl monarchischer Ämter seit dieser Zeit, zuerst nur allmählich, seit dem Ende des 16. Jahrhunderts dann allerdings verstärkt. In der Konsequenz ergab sich vielfach die Wahrnehmung, dass diese monarchischen *officiers* nicht nur eine neue Korporation, sondern darüber hinaus einen neuen „Vierten Stand" gewissermaßen zwischen dem Adel und dem Dritten Stand bildeten. Auf jeden Fall entstand dadurch seit dem 16. Jahrhundert innerhalb der adligen Oberschicht die so genannte *noblesse de robe*, die neben die traditionelle *noblesse d'épée* trat. Und spätestens seit 1604 wurde auch die Vererbung monarchischer Ämter und der mit ihnen erworbenen Nobilität offiziell geregelt und damit auch anerkannt.[57] Hieran kann man bereits erkennen, inwiefern die Rekrutierung, Nobilitierung und damit verbundene politische Beobachtung und Adressierung monarchischen Personals gesellschaftsstrukturelle Konsequenzen zeitigte. Zunächst blieb dieser sogenannte Vierte Stand jedoch dergestalt in der Logik der Stratifikation eingehegt, dass die ihm zugeordneten qua Amt nobilitierten Personen versuchten, sich weitgehend an dem Selbstverständnis des traditionellen Adels zu orientieren, ja diesem geradezu nachzueifern. Allerdings war es dabei aufgrund ihrer differenten Herkunft unvermeidlich, dass sie die distinktiven Attribute des traditionellen Adels umdeuteten und in anderer Art und Weise für sich besetzten. Dafür stützten sie sich vor allem auf ihre professionelle Ausbildung, ihr administratives Amt und ihre damit verbundenen Verdienste um die Monarchie, so dass hier vorwiegend funktionale Kriterien ausschlaggebend waren. Im Folgenden wird noch zu klären sein, inwiefern hier die Ausdifferenzierung eines auf eine monarchische Ämterhierarchie konstruierten politischen Systems ansetzen

57 Vgl. Rohou: Condition, S.188.

konnte. Allerdings lässt sich nach Stichweh bereits im Übergang von stratifikatorischer zu funktionaler Differenzierung jeweils folgende genealogische Sequenz beobachten: „Das Einfügen von Neuem als Korporation in das Gesellschaftssystem, seine Ratifikation auf der Ebene offizieller Strukturbeschreibung als Stand und schließlich die gesellschaftsweite Ausdifferenzierung als Funktionssystem."[58] Dass dabei „alle korporativen Eigenschaften verloren [gehen]", indem „[a]n die Stelle eines Zusammenschlusses von Personen Funktionssysteme die Verknüpfung von Operationen [setzen], die Kommunikationen oder Handlungen sind"[59], weist darauf hin, dass sich in diesem Prozess der je Inklusionsstatus der betreffenden Personen veränderte.

Die stratifizierte Gesellschaft des späten europäischen Mittelalters war rechtlich und darüber hinaus in einem weiteren Sinne auch sozial in Korporationen verfasst, die letztlich eine ständisch präjudizierte Inklusion organisierten. Dies gilt auch (noch) für Frankreich im 16. Jahrhundert. Hier begannen sich seit bereits dem 13. Jahrhundert Korporationen verschiedenster Art und damit auch das Modell der Korporation selbst auszubreiten: kirchliche Orden, Städte, Professionen und die Universität. Auf dieser Ebene fand sich also in gewisser Weise bereits eine freilich stratifikatorisch noch eingehegte Form funktionaler Differenzierung der Gesellschaft. Und zugleich wurde hier die Unterscheidung Inklusion und Exklusion in besonderer Weise virulent. Mithin kombinierte das gesellschaftliche Modell der Korporation auf spannungsreiche und daher evolutionär selektiv anschlussfähige Weise hierarchische Stratifikation und Ansätze funktionaler Differenzierung miteinander. In den Korporationen kam eine genuin kommunitäre Moral zum Tragen, die zwar in der ständischen Gesellschaftsstruktur verankert blieb, jedoch zugleich mittels eigener Kriterien der Inklusion und Exklusion über diese hinauswies. Denn die Korporation stellte einen „in seiner Mitgliedschaft präzise bestimmte[n] Personenverband" dar, „der von geistlichen und weltlichen Gewalten zugelassen wird, privilegiert und auf bestimmte Weise festgelegt werden kann."[60] Dies trifft offensichtlich – freilich in je unterschiedlicher Weise – auf die verschiedenen rechtlich verankerten, weil privilegierten Korporationen im Frankreich des 16. Jahrhunderts zu. Und es macht dementsprechend Sinn, in diesen Gebilden nach Ansätzen funktionaler Differenzierung und spezifischer nach neuartigen Modalitäten und Arrangements der Inklusion von Personen zu fahnden.

58 Stichweh: Universität, S.36.

59 Ebd., S.36f.

60 Vgl. ebd., S.35.

Nicht zufällig scheinen die verschiedenen christlichen Orden regelrechte Prototypen für andere Korporationen gewesen zu sein, was sich bereits in der Begriffsbildung niederschlug. So wurden Korporationen wie Stände lange Zeit als *ordres* bezeichnet. In den religiösen Orden lag schließlich eine extrem hermetische Form von Inklusion vor, die zwar nicht offen der gesellschaftlichen Stratifikation widersprach, jedoch als teilweise segmentäres, teilweise funktionales Inklusionsmuster die gesellschaftliche Stratifikation gewissermaßen supplementierte, indem sie durch die institutionelle Aktualisierung einer ausschließlich religiös motivierten Lebensweise zugleich einen weiteren Möglichkeitshorizont funktional spezifizierter Inklusionsmuster eröffnete. Daran konnten die korporativen Professionen, die sich vor allem in den Städten oder an den Universitäten bildeten, anknüpfen. Retrospektiv könnte dann wiederum der christliche Klerus als erste genuine Profession betrachtet werden. Im Rahmen teilweise auch neuer vor allem ökonomischer, wissenschaftlicher und eben auch juristisch-politischer Professionen fand mithin insgesamt eine Neuausrichtung des Selbstverständnisses der entsprechend inkludierten Personen statt, das darauf abzielte, erworbene Kenntnisse und Fähigkeiten möglichst rational zum effektiven Nutzen einzusetzen.[61] Auch hierfür spielten Simulation und Dissimulation eine wichtige Rolle, jedoch anders als beim Adel ausgehend von einer genuin korporativen Selbstbeschreibung. Denn Simulation und Dissimulation blieben dabei an ständische oder eben korporative Regeln rückgebunden, d.h. die Person musste sich der korporativ definierten Rolle und Moral weitgehend anpassen. Wie in der Figur des Fürsten bei Machiavelli (und in der Figur des monarchischen Höflings) in politischer Hinsicht, insistierte jedoch auch in den korporativ verfassten ökonomischen Professionen ein gegenüber der traditionellen religiös gebundenen Ordnung transgressives Moment.

„Cet art [simulation/dissimulation, M.O.] ne concerne pas seulement les hommes politiques. On l'attribuait traditionnellement aux commerçants et financiers, accuser de tromper pour profiter: or, leur importance va croissant. Et surtout les développement des cours et des villes commence à déraciner les élites pour les jeter dans une vie relationnelle où il faut s'adapter aux autres et aux modes, dans une carrière d'ambitieuse flatterie et dans une concurrence où il fait prendre le masque de son rôle.“[62]

61 Siehe auch Rohou: Condition, S.135ff.

62 Ebd., S.139.

Innerhalb der engen Grenzen korporativ regulierter Professionen konnte derart schließlich mit der Differenzierung zwischen Person und Rolle experimentiert werden. Dafür stellten die Städte gewissermaßen als Meta-Korporationen einen sozialen Raum bereit, der durch eigene Privilegien konstituiert wurde.

In der ständischen Gesellschaft markierten Privilegien überhaupt die Rechte und Freiheiten verschiedener Statusgruppen innerhalb der sozialen Ordnung. Sie konstituierten damit als genuin partikulare Rechte die hierarchische und ständische Ordnung als solche.[63] Privilegien bestimmten nicht nur die je spezifischen Rechte der Stände von Klerus und Adel, sondern fungierten zugleich als Rechtsstatut für die einzelnen Provinzen, Städte und Korporationen in der französischen Monarchie. Privilegien stellten also zugleich ständische, außerständische und innerständische Unterscheidungskriterien bereit. Insgesamt konstituierte sich die stratifizierte Gesellschaft durch die Vergabe und Tradierung partikularer Rechte und Freiheiten der einzelnen gesellschaftlichen Statusgruppen in der Form von Privilegien.[64] Die Privilegien stellten damit das ständisch-korporative Rechtsstatut schlechthin und einen konstitutiven Aspekt der stratifizierten Gesellschaft überhaupt dar.[65]

4. Politische Zentralisierung und Inszenierung des Adels in der Monarchie

Im Folgenden sollen zunächst die gesellschaftlich relevanten Semantiken sowie die damit verbundenen Institutionen skizziert werden, mit denen sich die hierarchische Gesellschaftsordnung der Stratifikation zugleich plausibilisierte und legitimierte. Dabei scheinen diese Semantiken allesamt auf ihre je spezifische Weise die Paradoxie entfaltet zu haben, dass in der stratifizierten Gesellschaft einerseits eine christlich-religiös inspirierte fundamentale

---

63 Vgl. u.a. Albert Cremer: Der Adel in der Verfassung des Ancien Régime. Die Châtellenie d'Epernay und die Souveraineté de Charleville im 17. Jahrhundert, Bonn 1981, S.336.

64 Vgl. ebd., S.336 u. Gail Bossenga: The Politics of Privilege. Old Regime and Revolution in Lille, Cambridge 1991, S.4f. u. William H. Sewell: A Rhetoric of Bourgeois Revolution. The Abbé Sieyès and What is the Third Estate? Durham 1994, S.108f.

65 Vgl. auch Olwen Hufton: Europe. Privilege and Protest 1730-1789, Brighton 1980, S.11.

Gleichheit angenommen und andererseits eine dezidiert gesellschaftlich bzw. politisch begründete rangmäßige Ungleichheit von Personen vorausgesetzt und postuliert wurde.[66] So kam im Verhältnis zwischen Religion und Politik bzw. zwischen christlicher Kirche und monarchischem Staat als den beiden monumentalen Säulen der stratifizierten Gesellschaft etwas zum Tragen, das Stichweh im Anschluss an Louis Dumont als Prinzip „hierarchischer Opposition" bezeichnet.[67] Diese hierarchische Opposition, die systemtheoretisch auch als *re-entry* einer Unterscheidung in sich selbst beschrieben werden kann, war schließlich in spezifischer Weise auf die Gesellschaftsstruktur der Stratifikation bezogen. In der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs bildete die adlige Oberschicht allmählich mit der Institution der Monarchie ein politisches Zentrum aus, das zunehmend mit der christlichen Kirche konkurrierte. Adel und Monarchie waren als weltliche Formationen dabei strukturell aufeinander verwiesen. In dieser semantischen Zwillingsstruktur steckte allerdings Konfliktstoff, und sie stellt somit einen Pool möglicher evolutionärer Variationen und Selektionen dar. Allerdings vollzog sich im 16. Jahrhundert – zumindest retrospektiv betrachtet – irreversibel ein Wandel, gewissermaßen eine Umkehrung im Verhältnis zwischen Aristokratie und Monarchie. Während die Monarchie zuvor lediglich eine supplementäre Spitze des Adels darstellte und folgerichtig der König zwar als *primus interpares* angesehen, aber gleichwohl damit dem Adel als sozialstruktureller Formation zugeordnet wurde, ging der Adel nunmehr zunehmend in der Monarchie auf und wurde damit in den entstehenden monarchischen Staat als dem Zentrum der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs inkludiert. Im 16. Jahrhundert manifestierte sich die Ordnung der stratifizierten Gesellschaft zunehmend in der Institution der Monarchie. Allerdings ließ sich dann die Emergenz der französischen Monarchie aus der mittelalterlichen stratifizierten Gesellschaft heraus retrospektiv in der entstehenden monarchischen Geschichtsschreibung weit zurückverfolgen. In der Auseinandersetzung um die politische Legitimation der nunmehr so genannten absoluten Monarchie entstanden vielfältige Erzählungen um die vermeintlichen Ursprünge der französischen Monarchie.[68] Solche Erzählungen stellten allerdings keineswegs lediglich bloße Mythologien dar, sondern verwiesen darüber hinaus auf die vordringlichen

66 Vgl. Stichweh: Universität, S.28. u. Louis Dumont: Individualismus. Zur Ideologie der Moderne, Frankfurt am Main 1991.

67 Vgl. Stichweh: Universität, u.a. S.15f.

68 Siehe Michel Foucault: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976, Frankfurt am Main 1999, S.133ff.

Probleme und Paradoxien, mit der die Herausbildung einer Monarchie aus einer stratifizierten Gesellschaft heraus konfrontiert war. Insbesondere die verschiedenen agonistischen Rangstreitigkeiten innerhalb des Adels schlugen sich in der Auseinandersetzung um das jeweilige dynastische Erbe nieder.[69] Dazu drehten sich die Konflikte um den Status des Königs im Verhältnis zu den anderen adligen *seigneurs* und damit um die Rolle des Monarchen zum Territorium: war der König lediglich *suzerain* seiner territorialen Domäne oder *souverain* weit darüber hinaus? War der König *seigneur* der *seigneurs* oder lediglich *primus interpares*? Stellte der König lediglich den obersten Herren in Kriegszeiten dar, oder war er auch unangefochtener Herrscher in Friedenszeiten? Und wie wurde der Monarch bestimmt: durch eine Krönung seitens des christlichen Papstes oder durch eine Wahl seitens des Adels? Die Frage, an der sich diese Konfliktlagen immer wieder akut und konkret manifestierten, bildete das Problem der monarchischen, also dynastischen Nachfolge.

Mit den Kapetingern begann sich eine französische Monarchie allmählich durchzusetzen, indem die monarchische Domäne territorial ausgeweitet und durch die Einrichtung einer eigenen monarchischen Administration, die sich zunächst auf die provinzialen landesherrlichen Gewalten stützte, monarchische Herrschaft effizienter gestaltet wurde.[70] Allerdings blieb die Lösung des Problems der monarchischen Nachfolge noch lange Zeit auf die jeweils herrschende Dynastie beschränkt, so dass bei ungeklärter oder umstrittener dynastischer Nachfolge immer wieder die Monarchie insgesamt auf dem Spiel stand. Außerdem fehlte es an einer eindeutigen institutionellen Regelung des Verhältnisses zwischen König und Adel. In verschiedenen Krisenzeiten warf dies immer wieder Probleme auf und beschwor Konflikte herauf. Vor diesem Hintergrund steht nicht zuletzt das Werk Jean Bodins[71], der mit dem Konzept einer exklusiven monarchischen Souveränität die teils widersprüchliche, auf jeden Fall aber uneindeutige gewohnheitsmäßige Verfassung der französischen Monarchie mit einer eindeutigen Semantik ausstatten und damit eine genuin monarchische Verfassung festschreiben wollte. War die Institution der Monarchie strukturell bereits durch die vorhergehenden Jahrhunderte hindurch in der stratifizierten Gesellschaft verankert worden,

---

69 Vgl. u.a. Elizabeth A.R. Brown: The Monarchy of Capetian France and Royal Ceremonial, Aldershot 1991 u. François Louis Ganshof: The Carolingians and the Frankish Monarchy. Studies in Carolingian History, London 1971.

70 Vgl. Brown: Capetian France.

71 Siehe v.a. Jean Bodin: Les six livres de la république, Paris 1593.

fand nun mithin eine weitreichende semantische Neuschöpfung derselben statt, die wiederum in dem Maße, wie Bodins Konzeption der Souveränität rezipiert wurde und auf vielfältige Resonanz stieß, weitreichende strukturelle Auswirkungen zeitigen sollte. Es ist deutlich geworden, inwiefern sich die Ordnung der stratifizierten Gesellschaft zunehmend in der Institution der Monarchie manifestierte. Die sowohl sozialstrukturell verankerte wie auch semantisch untermauerte Dominanz des Adels warf nun historisch dauerhaft und mehr oder weniger latent die Frage auf, in welcher Form (*constitution*) auf dieser Grundlage der stratifizierten Gesellschaft politische Herrschaft dauerhaft gewährleistet werden konnte. Den Ausgangspunkt bildete dabei nicht zuletzt die Paradoxie, dass der Adel einerseits nur einen Teil der stratifizierten Gesellschaft darstellte, zugleich als hierarchische Spitze jedoch das Ganze repräsentierte. Die prekäre Form, in der diese Paradoxie immer wieder entfaltet wurde, war letztlich die Monarchie.

In einer bemerkenswerten Analogie zur religiösen Durchsetzung des Monotheismus etablierte sich die Monarchie, um das Problem der polyvalenten und destabilisierenden Rangstreitigkeiten innerhalb des Adels zu lösen und die nach oben wie nach unten unabgeschlossene polyvalente hierarchische Stratifikation gewissermaßen zumindest nach oben hin in der Figur des Monarchen abzuschließen. Die einschlägige semantische und ihrerseits paradoxe Formel dafür wurde der König als *primus interpares*. In den genealogischen Diskursen des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit drehte sich dann (politisch) alles um die originäre Akzentuierung innerhalb dieser Formel: Wurde der König vom Adel gewählt, oder hat er den Adel erst geschaffen und privilegiert? Foucault macht an dieser Auseinandersetzung die genealogische Emergenz des Politischen und einen Antagonismus zwischen einem monarchischen Diskurs der Souveränität und einem „kritischen“ Diskurs der kriegerischen Verfasstheit von Gesellschaft fest.[72] Dabei bezog sich das „Kritische“ des letzteren wohlgemerkt gerade nicht auf die kriegerische Verfasstheit von Gesellschaft schlechthin und der französischen Monarchie im besonderen – ganz im Gegenteil klangen in deren affirmativer Wendung die genealogischen Reminiszenzen des Adels an seine überkommene Funktion des Kriegführens an – sondern auf die andere Seite der monarchischen „Befriedung“ und damit einhergehenden Usurpation herrschaftlicher Gewalt.[73] Strukturell betrachtet wurde der semantische „Zwilling“ Aristokratie/Monarchie zu einer Formel für den Aufbau und die Reduktion von Kom-

72 Siehe Foucault: Gesellschaft, S.70ff.

73 Vgl. ebd., S.193ff.

plexität, für Varietät und Redundanz im stratifizierten System des Adels. Denn der Adel definierte sich über die Funktion der Kriegführung für seinen jeweiligen König und Kriegsherrn. Entsprechend erhielten die im erfolgreichen Kriegszug Geadelten als Entlohnung ihren Anteil an der Kriegsbeute und insbesondere ihr Land auf den eroberten Territorien. Im Zuge der gewaltsamen Landnahme wurde das personale Gefolgschaftswesen des Krieges durch das territorial manifestierte Lehenswesen supplementiert. Die adlige Kriegerkaste wurde auf diesem Wege im Rahmen eines verstetigten und „befriedeten" Reiches dauerhaft an die Institution der Monarchie gebunden. Allerdings beschwor diese erzwungene Befriedung vielfältige Konfliktlagen herauf, die gerade das späte Mittelalter und die frühe Neuzeit prägen sollten. In diesem Kontext entstanden strukturelle und semantische Variationen, die das Verhältnis zwischen der Reichweite monarchischer Herrschaft und deren Grenzen, Einschränkungen und Widerstände innerhalb der tradierten Formation des Adels betrafen.

In Frankreich zeichnete sich dabei spätestens seit dem 16. Jahrhundert vor allem ein Konflikt ab zwischen der exklusiven Souveränität des Königs einerseits und den so genannten *loix fondamentales* andererseits, mit denen der Adel institutionell auf seine traditionellen Privilegien und politischen Vorrechte innerhalb der monarchischen Ordnung insistierte, die nunmehr als Einschränkungen monarchischer Souveränität ins Felde geführt wurden. Im Hinblick auf politische Herrschaft bot die Figur des Königs die Möglichkeit, Herrschaft einerseits analog zu feudaler Grundherrschaft zu personalisieren, sie andererseits jedoch wiederum von dieser zu abstrahieren. In diesem Sinne strebte der König danach, erster *seigneur* oder *seigneur* der *seigneurs* zu sein. In dem Maße, wie daraus eindeutige, auf den König zentrierte Beziehungen zwischen *maître* und *fidèle* resultierten[74], differenzierte sich in solchen personalen Verhältnissen die Sozialdimension und damit das Politische aus, weil hier Herrschaft nicht mehr als reine Sachherrschaft (in der Sachdimension) wie in feudalen Verhältnissen der stratifizierten Gesellschaft, sondern als politisch-soziale Herrschaft in der Sozialdimension erschien. Denn derartige Verhältnisse erschienen als Ausdruck des „freien Willen" der Beteiligten, sie wurden also (politisch) als kontingente Entscheidungen zugerechnet. Das Politische dieser personalen Bindungen manifestierte sich demnach nicht zuletzt in den damit verbundenen okkasionellen und strukturell angelegten Loyalitätskonflikten.[75] Eine besondere politische Virulenz erlang-

74 Vgl. Mousnier: Institutions, S.99f.

75 Vgl. ebd., S.102f.

ten diese nicht zuletzt in den bekannten konfessionell geprägten Kriegen und Auseinandersetzungen. Die Monarchie geriet indes zu einer evolutionären Errungenschaft sui generis der stratifizierten Gesellschaft, indem ihre Emergenz aus dem Stratum des Adels heraus langfristig eine allerdings stets prekäre Konvergenz territorialer (Sachdimension), personaler (Sozialdimension) und dynastischer (Zeitdimension) Herrschaft herbeiführte. Zudem bildete die Monarchie einen semantischen Nexus zwischen der irdischen gesellschaftlichen Ordnung und einer religiös und eben christlich monotheistisch konstituierten Transzendenz aus. Vor diesem Hintergrund wird verständlich, inwiefern das Verhältnis zwischen Politik und Religion bis weit ins Spätmittelalter hinein problematisch blieb. Die Monarchie bildete dabei eine sehr prominente und historisch wirkmächtige Instanz, indem sie in der Anwendung der Stratifikation auf sich selbst bzw. in der Einrichtung einer Zentrum/Peripherie-Differenzierung innerhalb des Adels eine semantisch eindeutige gesellschaftliche Spitze bzw. ein gesellschaftliches Zentrum effektiv suggerierte. Dass die Einrichtung der Monarchie auf die gesellschaftliche Stratifikation verwiesen blieb, zeigte sich allerdings schon darin, dass der Adel trotz aller Zwistigkeiten als Fundament der Monarchie betrachtet wurde. Gleichwohl war das Verhältnis zwischen König und Adel umstritten und umkämpft. Die Ausweitung monarchischer Herrschaft musste deswegen im Adel als ihre unbotmäßige Verselbständigung gegen den eigenen privilegierten Status erscheinen. In diesem Sinne trat die später absolutistisch genannte Expansion des monarchischen Staates in letzter Konsequenz als genealogisch folgenreiche Variation, als monumentale Usurpation gegenüber der tradierten gesellschaftsstrukturellen Privilegierung des Adels auf.

Wie die traditionelle gesellschaftliche Ordnung, also die Stratifikation, im Rahmen einer christlichen Kosmologie als gottgegeben betrachtet wurde, so galt dies in besonderem Maße für die Institution der Monarchie.[76] Basse betont dabei, dass zunächst nicht der Monarch selbst, sondern die Form der monarchischen Souveränität mit einer göttlichen Legitimation ausgestattet war. Erst allmählich ging demnach die göttliche Fundierung monarchischer Souveränität auf deren monarchischen Träger über.[77] In letzter Konsequenz verweist diese Beobachtung bereits darauf, dass die Formel monarchischer Souveränität die Entfaltung einer Paradoxie darstellt. „Autrement dit, la forme de l'autorité vient des hommes, et le fond de l'autorité vient de Dieu.

76 Siehe hierzu u.a. Bernard Basse: La constitution de l'ancienne France, Paris 1986, S.41ff.

77 Vgl. ebd., S.42f.

Tel est le climat idéologique sous lequel va naître et se développer la royauté française.“[78] Traditionell galt der monarchische Regent (*rex*) als Minister und damit gewissermaßen Stellvertreter Gottes auf Erden, der die christliche Aufgabe der Regierung der menschlichen Seelen innehatte. Die Semantik des Regierens ging mithin nicht nur der Formel monarchischer Souveränität voraus, sondern entsprang dem religiösen Deutungsmuster der christlichen Theologie.[79] Angesichts dieser religiösen Möglichkeitsbedingung monarchischer Herrschaft konnte also zunächst von einer politischen Souveränität des Königs keine Rede sein. Die Monarchie und mit ihr der Monarch standen gewissermaßen im Schatten des christlichen Monotheismus. Indes konnten sie langfristig davon profitieren, indem sie sich als unabdingbare weltliche Instanz erwiesen, wenn es darum ging, den christlichen Glauben gesellschaftlich zu verankern und territorial zu verwalten. Im Akt der kirchlichen Krönung von Kaisern und Königen manifestierte sich gleichwohl immer wieder symbolisch die ideologische Abhängigkeit der Monarchen von der christlichen Theologie. Allerdings war diese divinatorische Begründung monarchischer Herrschaft effektiv dazu geeignet, den König zunehmend als Souverän innerhalb der weltlichen Ordnung auszuweisen. Die christliche Transzendenz diente gleichsam als Hintergrundbedingung dieser irdischen Souveränität. In einem christlichen Echo auf die antike *pax romana* fungierte die Monarchie zunehmend als religiös abgesicherte Instanz der zumindest partiellen Befriedung adliger Kriegführung und Rangstreitigkeiten, die den unabgeschlossenen agonalen Charakter der gesellschaftlichen Stratifikation innerhalb des oberen gesellschaftlichen Stratums ausmachten. Galt der König in der fränkischen Tradition zunächst lediglich als oberster Kriegsherr und *primus interpares* in Friedenszeiten, so setzte spätestens seit dem Spätmittelalter eine Verselbständigung der Monarchie ein, die schließlich in der Bodinschen Figur einer umfassenden exklusiven monarchischen Souveränität kulminieren sollte. Letztlich kristallisierte sich die eminent politische Frage heraus, wie und auf welchem Wege der König seine monarchische Souveränität erhält: unmittelbar von Gott oder vermittelt durch die Nation?[80] Diese Frage verweist dann auf das gleichermaßen historisch bedeutsame wie problematische Verhältnis zwischen Religion und Politik. Während sich dieses Verhältnis, das traditionell eine religiöse Unterordnung der Politik implizierte, die

78 Ebd., S.47.

79 Siehe ausführlich Michel Sennelart: L’art de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement, Paris 1995.

80 Vgl. Basse: Constitution, S.156f.

jedoch nicht mehr ohne weiteres gegeben war, bereits seit dem Spätmittelalter als höchst konfliktbehaftet erwies, lässt sich in der Renaissance des 16. Jahrhunderts geradezu eine Umkehrung beobachten, im Zuge derer sich die monarchische Politik die Religion aneignete und die gallikanische Kirche territorial unterordnete.

Semantisch orchestriert und durchgesetzt wurde diese Verselbständigung der irdischen monarchischen Ordnung auch und gerade gegenüber der transzendenten christlich-religiösen Ordnungsvorstellung im 16. Jahrhundert im Kontext der Religionskriege unter der Ägide der Gruppe der so genannten *politiques*, die eine Koexistenz der entzweiten religiösen Anschauungen innerhalb eines monarchisch souverän regierten Staates anstrebten. Dieser Gruppe gehörte auch Jean Bodin an, der Autor der *Six Livres de la République* und intellektueller Verfechter der berüchtigten *monarchie absolue*.[81] Die verheerenden Religionskriege boten dieser genuin politischen Strömung die einzigartige Möglichkeit, ihre unter religiösen und insbesondere unter konfessionellen Gesichtspunkten zynische politische Lösung eines gesellschaftlich hypostasierten religiös-moralischen Konflikts im Rekurs auf eine *raison d'Etat*, die den konfessionell zerbrochenen religiösen *Ordo* politisch regenerieren bzw. substituieren sollte, durchzusetzen.

„La victoire des Politiques est la manifestation d'une transformation générale: la promotion de la vie temporelle , des motivations pragmatiques et même intéressées, du critère d'utilité, dont on a vu la traditionnelle dépréciation. En homme politique réaliste, Guichardin accouple souvent l'honneur et l'utilité. Bodin, qui comprend l'économie presque aussi bien que la politique, est l'un des premiers à souscrire à ce changement. En 1566, il répartit les actions en ‚quatre genres: honnête ou déshonnête, utile ou inutile'. Et il note parfois en marge ‚CDU': conseil déshonnête, mais utile."[82]

In diesem Zusammenhang werden zugleich die Implikationen dieser semantischen Reformulierung des Verhältnisses zwischen Politik und Religion für die gesellschaftlichen Bedingungen der Inklusion von Personen deutlich. So zeichnete sich hier bereits ein erster evolutionärer Schub in die Richtung eines Übergangs von religiös gebundener Inklusionsindividualität hin zu einer politisch gefassten Exklusionsindividualität, der die Wahl ihrer *confession* selbst obliegen sollte, ab.

81 Vgl. Rohou: Condition, S.126f.

82 Ebd., S.130f.

> „En France... la victoire des politiques sur les religieux desserre le principal assujettissement des individus, plus libres de choisir leur confession et même un libertinage sceptique. Par ailleurs, la foi devient, plus qu'avant, un engagement personnel."[83]

Die hiermit verbundene Emergenz des Politischen im Frankreich des 16. Jahrhunderts umfasst sowohl eine strukturelle als auch eine semantische Dimension. Strukturell entstand eine zunehmend eigenständige monarchische Ordnung, die sich allmählich über die gesellschaftliche Stratifikation legte und hin zur evolutionär unwahrscheinlichen Institution des modernen Staates führen sollte. Semantisch begleitet, orchestriert und forciert wurde diese Entwicklung nicht zuletzt durch die sich seit dem 14. Jahrhundert allmählich und später vehement Bahn brechende Auflösung der absoluten Unterordnung des Politischen im Rahmen der christlichen Religion.[84] Mehrere historisch relevante Ereignisse unterschiedlichster Art markieren dabei die Emergenz des Politischen als eigenständige Dimension gesellschaftlicher Ordnung. Neben und gleichsam parallel zu den Religionskriegen des 16. Jahrhunderts stehen dabei die Publikation und Rezeption zahlreicher Werke zur Politik und *raison d'Etat*. Herausragende Bedeutung erlangten in diesem Zusammenhang jedoch zweifellos vor allem Machiavelli und Jean Bodin. Im Folgenden wird zunächst zu klären sein, inwiefern hier von einer Ablösung des Politischen heraus aus seiner Abhängigkeit von der Religion die Rede sein kann und wie das Politische sich überhaupt gegenüber dem Religiösen konstituierte und profilierte.

Im Frankreich des 16. Jahrhunderts herrschte jedoch trotz dieser Differenzierung zwischen weltlicher Politik einerseits und kirchlich verwalteter Religion andererseits weitgehend noch eine gesellschaftliche Selbstbeschreibung vor, die in der hierarchischen Ordnung und Stratifikation der Gesellschaft eine direkte Analogie zur natürlichen Ordnung des wahrnehmbaren Kosmos sah.[85] Der gesellschaftliche Antagonismus zwischen Adel und Volk wurde dementsprechend z.B. vom Gegensatz zwischen Luft und Erde abgeleitet.[86] In einer derartigen Homologie zwischen Natur und Kultur bzw. spezifischer zwischen kosmischer und gesellschaftlicher Ordnung äußert sich (noch) ein Gleichklang zwischen der Sach- und der Sozialdimension gesell-

83 Ebd., S.131f.

84 Vgl. ebd., S.118ff.

85 Siehe hierzu Arlette Jouanna: Ordre Social. Mythes et hiérarchies dans la France du XVIe siècle, Paris 1977, S.7ff.

86 Vgl. ebd., S.7f.

schaftlich prozessierten Sinns. Allerdings zeichnete sich gerade in der inflationären Verwendung und Wiederholung solcher Analogien bereits ab, inwiefern sich Sach-, Sozial- und schließlich auch Zeitdimension gegeneinander ausdifferenzierten. Besonders deutlich wurde dies in der seit dem 16. Jahrhundert zunehmend akzentuierten mythisch-genealogischen Begründung adliger Superiorität, in der der Einklang der drei Sinndimensionen noch einmal äußerst vehement artikuliert und damit jedoch auch (politisch) exponiert, ja mithin kontingent gesetzt wurde. Denn gerade die Vehemenz der Artikulation deutet ja darauf hin, dass der Einklang der Sinndimensionen und die daraus abgeleiteten semantischen Analogien nicht mehr als selbstverständlich gelten konnten.

Arlette Jouanna zeigt auf, inwiefern besonders seit dem 16. Jahrhundert in Frankreich der gesellschaftliche Status von Adligen (als Personen), ihr soziales Renommee, ihre Reputation und Anerkennung unmittelbar von ihrer Wahrnehmung auch und gerade durch das gemeine Volk abhingen. Gesellschaftliche Sichtbarkeit und *notoriété* konstituierten demnach in erster Linie die Nobilität von Personen, also ihre Zuordnung zum oberen Stratum der Gesellschaft.[87] In diesem spezifischen Sinn gesellschaftlicher Wahrnehmung und Wahrnehmbarkeit kann also auch von einer ästhetischen Konstitution gesellschaftlicher Ordnung die Rede sein. Zugleich ging mit dieser Aufwertung des allgemeinen Ansehens als entscheidendem Kriterium von Nobilität eine Abwertung der Rolle des Königs für die An- und Zuerkennung derselben einher.[88] Allerdings trug der Monarch mit seiner Funktion der *justice distributive* auch weiterhin entscheidend dazu bei, die Ordnung gesellschaftlicher Ungleichheit zu bewahren und zu legitimieren.[89] Zudem kam der König als Vertreter Gottes auf Erden wieder ins Spiel, als der privilegierte gesellschaftliche Status des Adels seit dem 16. Jahrhundert auch verstärkt in einem genealogischen Rekurs auf die alttestamentarisch herausragenden Figuren der jüdisch-christlichen Tradition begründet wurde.[90] All diese aufwendigen Unternehmungen der Fundierung einer bestehenden gesellschaftlichen Hierarchie deuten jedoch bereits an, inwiefern genau diese hierarchische Ordnung der Gesellschaft nicht mehr ohne weiteres unmittelbar einleuchtete. So schlug sich auch im gesellschaftlichen Alltag das vielfältige Bestreben nieder, die Ordnung und ihre Legitimität zu demonstrieren und gewissermaßen

87 Vgl. ebd., S.67.

88 Vgl. ebd., S.67.

89 Vgl. ebd., S.134f.

90 Vgl. ebd., S.68f.

in ihrer Evidenz sichtbar zu machen. Entsprechend der Semantik einer stratifizierten Gesellschaft, die sich über die Zuordnung von Personen anhand der Unterscheidung Adel/Volk und darüber hinaus durch eine supplementäre ständische Gliederung definierte, kristallisierte sich die gesellschaftliche Ordnung vorrangig an der kommunikativen Referenz der Person und ihrer wahrnehmbaren sozialen Performanz heraus. Dabei ging es entsprechend der differentiellen Bestimmung gesellschaftlicher Ordnung vornehmlich um das Sichtbarmachen der Differenz zwischen Ober- und Unterschichten, also zwischen Adel und Volk. Distinktion wurde so zu einem zentralen Mechanismus der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung des Adels im Unterschied zum gemeinen Volk. Und die sichtbare Distinktion erfolgte über wahrnehmbare Attribute und Dispositionen der Person, also vor allem über Kleidung, körperliches Aussehen, vornehmes Auftreten und Verhalten sowie über Namen und (genealogische) Symbole.[91] Arlette Jouanna macht für das 16. Jahrhundert in Frankreich auf die gestiegene Bedeutung sozialer Distinktion für die gesellschaftliche (=kommunikative) Selbstreferenz in ihrer ästhetischen Repräsentation aufmerksam.[92] Im Hinblick auf die sozial inszenierte Rolle von Personen konstatiert sie dabei nicht nur eine quantitative Zunahme, sondern auch einen qualitativ veränderten Status infolge eines Übergangs zur selbstreferentiellen und damit ästhetischen Konstitution der gesellschaftlichen Rolle von Personen.

„...le sentiment que la personne qui joue un rôle social est inconnaissable, sauf à Dieu, derrière le masque qu'elle porte ici-bas, tend à s'estomper. L'idée des race postule au contraire qu'il y a une affinité entre la personnalité de l'acteur et le personnage qu'il incarne. [...] Les masques des acteurs ne sont donc pas des signes indéchiffrables; ils renseignent efficacement sur la nature de ceux qui les portent. Aussi est-il parfaitement légitime d'inférer de l'apparence sociale à l'être profond de celui qui en est revêtu."[93]

Eine solche ästhetisch elaborierte kommunikative Selbstreferenz sozialer Rollen und Hierarchien, die sich nicht zuletzt aus der Theater-Metapher speiste, signalisiert explizit eine ästhetisch kommunizierte Ausdifferenzierung der Gesellschaft gegenüber ihrer Umwelt. Zugleich wurde diese offenkundige Ausdifferenzierung allerdings semantisch aufgefangen in der seit

91 Vgl. ebd., S.89ff.

92 Vgl. ebd., S.104f.

93 Ebd., S.105.

dem 16. Jahrhundert omnipräsenten *idée de race*, die gewissermaßen als Klammer fungierte, um die zunehmend ästhetisch inszenierte gesellschaftliche Hierarchie und Ordnung wiederum an eine mystifizierte und damit reifizierte natürlich-kosmologische Ordnung zurückzubinden.[94]

„Non seulement l'apparence extérieure – vêtements, aspect physique, comportement, ou même simplement position sociale – est perçue comme le signe plausible d'une certaine qualité humaine, mais cette qualité est vue comme naturelle, interprétée comme le résultat d'un déterminisme héréditaire. [...] L'aspect de chaque individu est vu comme un critère pertinent pour reconnaître à quelle espèce socio-naturelle il appartient. Ainsi, les signes extérieurs sont mythifiés, réifiés; ils ne sont pas perçus pour eux-mêmes, mais sont datés de l'évidence et de la nécessité propres à toute réalité voulue et prévue par la nature."[95]

Zunächst bleibt jedoch festzuhalten, dass der gesellschaftliche *Ordo* im Rahmen einer Analogie zwischen Natur, Kultur und Gesellschaft semantisch etabliert wurde. Hierfür bildete im 16. Jahrhundert eine nahezu universelle Klassifikation gemäß der beiden Prinzipien von Komplementarität und Hierarchie die entscheidende Grundlage.[96] Die Gesellschaft oder vielleicht besser das Soziale reüssierten gleichsam als artikulierte, signifizierte und kommunizierte Ordnung der Natur. Indem die gesellschaftliche Ordnung aus einer naturgegebenen Harmonie in einer bewussten Analogie zur Musik abgeleitet wurde, ästhetisierte sie sich geradezu.[97] Daraus, d.h. aus der Notwendigkeit, die natürlich präjudizierte gesellschaftliche Hierarchie sichtbar und semiotisch zugänglich zu machen, resultierte mithin der inhärent inszenatorische und ästhetische Charakter des Sozialen.[98]

„Les signes extérieurs, bien répartis, sont destinés à rendre visible l'intuition de la nature, qui sans cela resterait hermétique à la masse du peuple. Ils sont les éléments d'un langage, ou, pour ainsi dire, d'une traduction en clair d'un message obscur. Le sens de ce message est double: esthétique, fondé sur la complémentarité harmonieuse des ordres; didactique, fondé sur l'exaltation des vertueux, ainsi propres comme modèles

94 Vgl. ebd., S.105.

95 Ebd., S.107.

96 Vgl. ebd., S.108.

97 Vgl. zu einer derartigen ästhetischen Konstitution der Gesellschaft ebd., S.111.

98 Vgl. ebd., S.126f.

et comme guides aux inférieurs. Le dernier sens est le plus important: il indique que le seul ordre digne de l'homme doit honorer l'excellence morale.“[99]

Das äußerste sichtbare Zeichen der gesellschaftlichen Hierarchie bildete die Kleidung, und dementsprechend virulent auch in politischer Hinsicht wurden die monarchischen Kleiderordnungen im 16. Jahrhundert.[100] Daneben dienten andere sichtbare Zeichen wie Ehrensymbole, Wappen, Namen und Namenszusätze sowohl der antagonistischen Distinktion besonders des Adels gegenüber dem einfachen Volk als auch der agonistischen Distinktion innerhalb des Adels vor allem in der Form des Duells, dass ebenfalls seit dem 16. Jahrhundert eine herausragende Rolle für die Distinktion des Adels und seiner ihm eigenen *générosité* spielte. In Verhalten, Auftreten und Performanz sozialer Rollen äußerten sich besonders eindrücklich die vielfältigen selbstreferentiellen Formen der ästhetischen Konstitution gesellschaftlicher Ordnung.[101] Daniel Roche widmet sich dieser „Culture des apparences“ eingehend aus kulturgeschichtlicher Perspektive.[102]

Auf jeden Fall formte diese Semiotik des Sozialen auch feudale Herrschaftsverhältnisse mit aus. Im Sinne der konstitutiven wechselseitigen Durchdringung von Mythen wie der einer überlegenen adligen „Rasse“ einerseits und der sichtbaren gesellschaftlichen Realität andererseits generierte sie eine alltäglich präsente ästhetische Selbstevidenz von Herrschaft.

„...la répartition des attributs symboliques permet de lire facilement aussi bien la hiérarchie que la complémentarité qui Ordonnent les groupes sociaux. Ces signes extérieurs, la société au XVI siècle a eu tendance à les multiplier, comme pour mieux se prouver le bien-fondé de la vision qu'elle avait d'elle-même. C'est dans l'analyse de ce processus que l'on découvre à quel point le mythe et la réalité s'influencent réciproquement. Le mythe de l'ordre naturel s'élabore en effet à partir des différences sociales; or, c'est en accentuant ces mêmes différences que la société s'assure de la validité du mythe. [...] Cette propension à secréter des signes est une des structures de ce type de société. [...] Les privilèges eux-mêmes, qui singularisent chaque ordre et en particulier la noblesse, sont perçus autant comme des signes permettant de reconnaître la hiérarchie que comme des avantages sociaux. De même, l'importance attribuée aux

99 Ebd., S.127.

100 Vgl. ebd., S.127f.

101 Vgl.ebd., S.128f.

102 Vgl. Daniel Roche: La culture des apparences. Une histoire du vêtement XVIIe-XVIIIe siècle, Paris 1989.

droits seigneuriaux et en particulier au cens n'est pas due seulement à leur valeur économique, souvent dérisoire, mais aussi à leur portée symbolique: ils signifient la supériorité du seigneur."[103]

Mithin bildete die Sichtbarkeit von Hierarchien kein bloßes Dekor oder nachträgliche Legitimation bzw. Anerkennung von Herrschaft, sondern materialisierte diese im konkreten Fall und ermöglichte damit überhaupt erst die alltagspraktische Herrschaftsausübung. Dies lässt sich im Sinne einer Mikro-Physik der Macht bis in die alltäglichen feudalen Interaktionen zwischen *seigneur* und *fief* verfolgen.

Darüber hinaus waren Zeichen der Distinktion zwischen Adel und Volk, aber auch und gerade innerhalb des Adels notwendig zur Selbstbeschreibung der stratifizierten Gesellschaft, nicht zuletzt um diese in einer paradoxen Wendung an die vorgeblich natürliche kosmologische Ordnung rückzubinden. Die Figur des Königs und die Institution der Monarchie fungierten dabei als Formen, die einerseits die paradoxe Selbstreferenz der stratifizierten Gesellschaft und insbesondere des Adels als deren oberen Stratum sowie andererseits die Fremdreferenz auf die religiös garantierte natürlich-kosmologische Ordnung umfassten, und zwar inklusive des Ressentiments der unterprivilegierten *roturiers*. Eine entscheidende Formel hierfür war die *justice distributive* des Monarchen.[104] Sie diente dazu, eine an der hierarchischen kosmologischen Ordnung orientierte „gerechte Ungleichheit" zu gewährleisten und als eigentliche höhere, weil natürlich präjudizierte Gleichheit zu legitimieren. In der Institution der Monarchie drückte sich zugleich der Anspruch des Adels aus, die Gesellschaft als Ganzes zu repräsentieren. So konnte einerseits die antagonistische Verfasstheit der Gesellschaft in der Figur des Königs als *primus interpares* sublimiert werden, während damit andererseits die agonistischen Rangkonkurrenzen innerhalb des Adels in dem Maße eine genuin politische Virulenz erhielten, wie dem König die Kompetenz zugesprochen wurde, im Rahmen seiner justice distributive und insbesondere durch das Mittel der Nobilitierung von Personen und Familien über die gesellschaftlichen Rangordnungen zu „entscheiden". Deswegen überrascht es auch nicht, dass der König und sein dekorativer Hof innerhalb der Formation des Adels ein kommunikatives Zentrum herausbildeten, das auf den Adel als Attraktor wirkte. Im allgegenwärtigen System der adligen Patronage nahm sich der Monarch mithin als *seigneur* der *seigneurs* aus. Der

103 Jouanna: Ordre sociale, S.133.

104 Vgl. ebd., S.134f.

König war damit zunächst vor allem die Spitze der „guten Gesellschaft" als der einzigen Gesellschaft überhaupt, also des sozialen System des Adels.

5. MONARCHIE, PATRONAGE UND SUBJEKTIVIERUNG DES ADELS

In der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs bis ins 16. Jahrhundert hinein entsprach die asymmetrische Form der Macht, also die Unterscheidung Machtüberlegenheit/Machtunterlegenheit, sehr weitgehend der seriellen Statushierarchie der Stratifikation, also vornehmlich der konstitutiven monumental inszenierten Unterscheidung zwischen befehlendem *noble* und gehorchendem *peuple*. Diese eindeutige Verankerung der Form der Macht in der stratifizierten Statushierarchie wandelte sich dann allerdings mit weitreichenden evolutionären Konsequenzen infolge der Zentralisierung genuin politischer Macht in der sich formierenden absoluten Monarchie seit dem 16. Jahrhundert. Dort – im Zeitalter der Renaissance in Frankreich – gestaltete sich Macht zunehmend in Form von Patronagebeziehungen aus, die zwar weiterhin an den jeweiligen Statusunterschieden der involvierten Personen und Familien ausgerichtet waren, jedoch verstärkt monarchisch zentralisiert und zugleich medial und funktional spezifiziert wurden, und dies in den unterschiedlichsten gesellschaftlichen Bereichen wie Kunst, Literatur, Wissenschaft, Religion und eben auch Politik. Dabei machte sich auch semantisch immer mehr der produktive und innovative Aspekt von Macht geltend. Nicht mehr *maître* und *fidèle*, sondern *patron* und *client* bzw. *créature* bezeichneten die entsprechenden Inklusionsrollen in solchen funktional spezifizierten Patronagebeziehungen. In der institutionellen Patronage der Monarchie verschob sich der inkludierende Aspekt der Macht von der traditionellen stratifikatorischen Semantik der *suzeraineté* hin zur genuin politischen Semantik der *souveraineté*.

Im 16. Jahrhundert wurden erstmals relativ umfassend die verschiedenen Titel und traditionellen Privilegien des Adels rechtlich kodifiziert. Zudem und teilweise parallel dazu fand eine neuartige Exponierung des Adels im Zeichen der Monarchie statt. Exemplarisch wird dies an der vielzitierten monarchischen Hofhaltung des Adels gerade seit dem 16. Jahrhundert deutlich. Hierin lässt sich eine genuine Inklusion des Adels eben nicht nur in den monarchischen Hof, sondern darüber hinaus in den entstehenden monarchischen Staat beobachten. Elias beschreibt eben dies als Prozess der Zivilisation, der vornehmlich durch die monarchisch induzierte Modulierung einer gleichsam

institutionalisierten Affektkontrolle des Adels erfolgte.[105] Wie bereits deutlich geworden ist, beruht die hierarchische Gesellschaftsordnung der Stratifikation in einem beträchtlichen Maße auf der kommunikativen Zuweisung von Ehre an Familien und Personen sowie damit korrespondierenden strukturellen Erwartungen an diese. In der stratifizierten Gesellschaft nimmt Ehre mitsamt ihrer Kommunikation hinsichtlich des Status von Personen und ihren Familien einen entscheidenden Stellenwert ein. Der ständische Rang von Personen wird anhand der Zuschreibung von Ehre gesellschaftlich sichtbar kommuniziert. Daran knüpfen sich unmittelbar Zumutungen an die jeweiligen Tugendqualitäten der entsprechenden Personen. An den diskursiven Monumenten und ihren historisch variierenden semantischen Interpretationen, die sich um die Begriffe von Ehre und Tugend herum kristallisieren, lassen sich daher Grundzüge des gesellschaftlichen Selbstverständnisses und des kommunikativen Rekurses auf Personen beobachten.[106]

In der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs definierte sich die adlige Oberschicht im buchstäblichen Sinne vornehmlich durch Distinktion. Diese adlige Distinktion und die korrespondierende Ausdifferenzierung einer selbstreferentiellen Oberschicht konstituierte mithin die stratifizierte Gesellschaft. Im Übergang zu funktionaler Differenzierung und mit der Ausdifferenzierung eines politischen Systems anhand des sich formierenden modernen Staates manifestierte sich allerdings seit dem 16. Jahrhundert eine neuartige Form von Systembildung, die indes ebenfalls als Distinktion beschrieben werden kann, und zwar als Distinktion der Politik bzw. des Staates von der Gesellschaft. Die korrespondierende privilegierte Inklusionsrolle war dabei nicht mehr der (traditionelle) Adel (an sich), sondern ein neuartiger Staatsadel, gewissermaßen bereits funktional differenziert in *noblesse d'épée* und *noblesse de robe*. Evolutionär innovativ und genealogisch produktiv schuf diese Inklusionsrolle damit die in Frankreich besonders staatstragende Leistungsrolle der *hommes d'Etat*. Politische Inklusion bedeutete auf dieser Ebene also vornehmlich bzw. ausschließlich zunächst einmal die Rekrutierung von geeignetem Personal für den monarchischen Staat. An der Frage der entsprechenden konstitutiven Attribute, die eine solche Eignung signalisieren sollten, lassen sich besonders gut strukturelle und semantische Verschiebungen im Übergang zu beginnender funktionaler Differenzierung, die sich eben politisch an der Form des modernen Staates etablierte, ablesen. Während die traditionelle selbstreferentielle Distinktion des Adels anhand der Adelsquali-

105 Vgl. hierzu ausführlich Elias: Prozess. u. ders.: Höfische Gesellschaft.

106 Vgl. Rohou: Condition, S.485ff.

tät als solcher und ihrer entsprechenden konstitutiven Attribute erfolgte, bildeten sich im Kontext der Politik und ihrer Semantiken seit dem 16. Jahrhundert funktionale Kriterien der Distinktion einer staatstragenden Elite heraus. In der Rolle der monarchischen Beamten, der *officiers* und *magistrats*, richten sich infolge der Käuflichkeit monarchischer Ämter immer weniger die traditionellen Adligen, sondern vielmehr die durch den Erwerb eines monarchischen Amtes nobilitierten (ehemals) bürgerlichen *roturiers* ein. Diese konstituieren die sogenannte *noblesse de robe* mit den entsprechenden neuartigen Rollenmustern. Oben ist bereits ausgeführt worden, inwiefern seit dem 16. Jahrhundert zunehmend von den monarchischen *officiers* als neuartigem „Vierten Stand" die Rede war. Unabhängig von der Frage, ob sich eine solche Semantik als tragfähig für die gesellschaftliche Selbstbeschreibung erwies, sind die spezifischen Strukturen der Inklusion von Personen in die monarchische Administration aufschlussreich für die Emergenz des monarchischen Staates aus der stratifizierten Gesellschaft heraus. Auf jeden Fall zeichnete sich die neue *noblesse de robe* im Unterschied zum traditionellen Adel durch eine vor allem juristische Ausbildung aus, die auf ihre jeweiligen Aufgaben im Dienste des monarchischen Staates ausgerichtet war. Die provinzialen Landesherren gerieten im Kontext der Herausbildung und Etablierung des monarchischen Zentrums ebenfalls in eine neue Lage. So nahmen sie eine wichtige Rolle hinsichtlich der Konstruktion und Neuausrichtung monarchisch induzierter Patronagebeziehungen wahr. Die in diesem Kontext der monarchischen Patronage neue und aufgewertete Rolle der monarchischen *courtiers* stellte eine genuine Innovation des 16. Jahrhunderts in Frankreich dar. Die historische Forschung hat insbesondere in den letzten Jahren untersucht, wie der monarchische Staat im 16. Jahrhundert auf dem stratifizierten System von Patronage- und Klientelbeziehungen errichtet wurde.[107]

Die sich im 16. Jahrhundert etablierende Institution der Monarchie bildete dabei ein komplexes Gefüge, innerhalb dessen sich diese Selektionen institutionalisierter Patronage ereignen. Im Zentrum dieses komplexen Gefüges konnte sich offensichtlich das zunächst vor allem in der Form des monarchischen Amtes symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium der Macht allmählich ausdifferenzieren. Macht war traditionell allerdings in seiner konstitutiven Form der Machtasymmetrie zwischen Machtüberlegenheit einerseits und Machtunterlegenheit andererseits integral in der hierarchischen

107 Vgl. Donna Bohanan: Crown and Nobility in Early Modern France, Basingstoke 2001, S.57f.

Ordnung gesellschaftlicher Stratifikation dergestalt verankert, dass der jeweilige gesellschaftliche Status von Personen und Familien sich in relationalen Machtasymmetrien gegenüber je anderen Statuspositionen gleichsam abbildete. Gesellschaftsstrukturell bedeutete die Ausdifferenzierung einer adligen Oberschicht mithin, dass diese Machtasymmetrien an den jeweiligen gesellschaftlichen Inklusionsstatus von Personen und Familien gebunden waren. In Gestalt der dazu komplementären und für stratifizierte Gesellschaften durchaus charakteristischen Institution der Patronage existierte das Medium der Macht zusätzlich gleichsam in fluider Form als ein entsprechend asymmetrisch gebauter Mechanismus der Inklusion. Darauf bezogene Selektionen im vollzogen sich dann als „Nutzung von Gelegenheiten", hier also für die nachhaltige Rekrutierung von Gefolgschaft mit einer ausgeprägten Loyalität, um eine „Konzentration von Macht im Staat" zu erreichen.[108] Dies verweist dann bereits auf die Funktion der Restabilisierung, die in politischer Hinsicht der frühmoderne monarchische Staat in Frankreich übernahm, indem er mittels der Konzentration der personellen, semantischen und technischen Kapazitäten legitimer Gewaltausübung für Frieden[109] und eine darin implizierte territoriale Unterwerfung seiner Bevölkerung, also letztlich für die evolutionär unwahrscheinliche Möglichkeitsbedingung von politischer Inklusion, sorgte. In diesem Sinne dient der Staat „der Restabilisierung von schon lange vorbereiteten politischen Zentralisierungen."[110] Daran schließt sich indes die Frage an, wie ausgehend von dieser institutionellen Form des monarchischen Staates in Frankreich historisch spezifisch politische Inklusion realisiert wurde. Im Rahmen der Monarchie des 16./17. Jahrhunderts entstanden jedenfalls mit der Patronage neuartige Machtbeziehungen, die damit allmählich aus der Logik der Stratifikation herausgelöst und von religiös-moralisch induzierten transzendenten Bindungen zugleich abgekoppelt und legitimiert werden: Patron/Klient, *maître/fidèle*, Amtsträger/*privatus*, *créateur/créature* etc.

„Il semble que les relations fidèle/maître et créature/protecteur aient été deux variantes d'une relation plus générale client/patron, la première étant définie par la prédominance des sentiments et la seconde par celle des intérêts. Toutes les nuances pouvaient exister dans ces rapports entre inférieurs et supérieurs, selon la diversité des situations et surtout selon la variété des personnalités; il est difficile de les classer dans des ca-

108 Vgl. Luhmann: Gesellschaft, S.482.

109 Vgl. ebd., S.485.

110 Vgl. ebd., S.489.

tégories trop tranchées, et l'expression d'une affection véritable surgit parfois là où on n'attendrait que les calculs de l'ambition. Il arrive également qu'il soit malaisé de déceler les différences entre les réseaux d'amitié et les clientèles; c'est par degrés insensibles que l'on passait de l'état d'ami relativement indépendant à celui de client. Dans des situations de dépendance, on continuait à utiliser un vocabulaire affectif; tout au plus les mots exprimaient-ils, lorsqu'il s'agissait des relations de fidélité, une intensité émotionnelle – réelle ou feinte – plus grande que dans les relations d'amitié: on parlait alors de ‚dévotion', de ‚passion', d'‚amour'."[111]

Im Medium der monarchisch institutionalisierten Macht trat eine politisch zentralisierte Ämterhierarchie zunächst neben die traditionelle Rangordnung des Adels, dessen politisches Residuum seit dem 16. Jahrhundert der monarchische Hof wurde. Hierin war eine strukturelle Konkurrenz zwischen dezidierter monarchischer Ämterpatronage einerseits und den konfessionell neu ausgerichteten und in den monarchischen Hof inkludierten klassischen Patronagebeziehungen des Adels andererseits angelegt, die offenbar einer systemischen politischen Restabilisierung bedurfte. Und in der Bildung und Erziehung schließlich artikulierte sich eine Präferenz für professionalisierbare Gelehrsamkeit sowie für eine neuartige gesellschaftsfähige *politesse* bzw. eine dezidierte *sociabilité* insbesondere des Adels.[112] Darüber hinaus verkörperte schließlich die evolutionär noch auf Stabilisierung hin seligierte dynastische Monarchie die selbstreferentielle Form der Patronage *par excellence*, indem sie die Regel institutionalisierte, monarchische Nachfolger und Regentschaft aus der monarchischen Familie heraus zu rekrutieren.

Die französische Monarchie des 16. Jahrhunderts avancierte gleichsam zu einer universellen Institution der Patronage. Zunächst fungierte eine monarchisch orientierte Patronage gewissermaßen im Sinne eines die verschiedenen Funktionsbereiche übergreifenden Inklusionsmechanismus. Die Monarchie entschied zunehmend darüber, wie Personen unterschiedlichen Status, die indes über ständisch definierte Statusgrenzen hinweg als monarchische Subjekte betrachtet werden, jeweils inkludiert werden. Hierfür griff sie im Kontext der Renaissance des 16. Jahrhunderts auf die in der stratifizierten Gesellschaft gleichsam eingelagerte Institution der Patronage zurück, richtete diese allerdings auf die Figur des Königs neu aus. Daneben weitete sie Patronage dahingehend aus, dass sie diese ebenfalls für die verschiedenen sich herausbildenden Funktionsbereiche nutzte, um auf diese Weise vielfältiges

111 Jouanna: Devoir, S.78.

112 Vgl. Muchembled: Société policée.

monarchisches Personal zu rekrutieren. Insbesondere durch den zunächst ökonomisch motivierten zahlreichen Verkauf monarchischer Ämter und die damit verbundene genuin politische Ämterpatronage trat mithin ein aus der Stratifikation herausgelöstes monarchisch geprägtes Netzwerk neben die traditionellen – in der gesellschaftlichen Stratifikation angelegten – Patronagebeziehungen zwischen König und Adel. Hiermit entstanden gänzlich neuartige Loyalitätsmuster, die das jeweilige verbeamtete monarchische Personal an die Institution der Monarchie banden, während die klassischen Patronagebeziehungen und Loyalitätsbekundungen des Adels gegenüber dem Monarchen in diesem Zusammenhang unter einen strukturell neuartigen Kontingenz – und damit Selektionsdruck gerieten. Denn aus monarchischer Sicht gab es nicht zuletzt infolge der oben angedeuteten zentrifugalen Selektionen der stratifizierten Gesellschaft vermehrt gute Gründe, daran zu zweifeln, dass sich die Institution der Monarchie vorrangig effektiv auf den Adel als solchen stützen könne. Und die innere Konstitution des Adels als solcher bot – wie im weiteren Verlauf dieser Untersuchung noch deutlich werden wird – wenig Anlass, diese Zweifel nachhaltig zu entkräften. Das heißt keineswegs, dass die Monarchie auf die Loyalität des Adels verzichtete, sondern lediglich, dass sie ihre Optionen hinsichtlich der personellen Rekrutierung von Loyalität durch mehr oder weniger gezielte Patronage erweitern konnte. So hat bereits Roland Mousnier auf die weitreichende Bedeutung von Patronage-Beziehungen für die Herausbildung institutioneller Ämter und letztlich auch für die Formierung einer monarchischen Staatsbürokratie hingewiesen.[113] Und aus evolutionstheoretischer Perspektive formulierte Nollmann im Hinblick auf stratifizierte Gesellschaften zutreffend, dass evolutionäre Variationen und korrespondierende Konflikte nicht so sehr aus dem Verhältnis zwischen Adel und Volk hervorgingen, sondern vor allem selbstreferentiell innerhalb der heterogenen Formation des Adels auftraten.[114] Die historische Frühneuzeitforschung trägt im Anschluss an Mousnier u.a. diesem Umstand und dieser theoretischen Diagnose Rechnung, indem sie sich zunehmend systematisch solchen Patronagebeziehungen und daraus folgenden Konfliktlagen widmet.[115]

Innerhalb des Adels wurden Patronage- und Klientelbeziehungen immer bedeutsamer. Allerdings wurden solche Beziehungen nicht mehr ausschließlich im Hinblick auf Rangkriterien, sondern zunehmend auch aus anderen

113 Vgl. Mousnier: Institutions, S.107ff.

114 Vgl. Nollmann: Konflikte, S.150ff.

115 Vgl. Kettering: Patrons.

wie z.B. persönlichen und politischen Kalkülen eingegangen. Bemerkenswert aus heutiger Sicht ist dabei, dass persönliche und politische Interessen insofern konvergierten, als sie in der zeitgenössischen Wahrnehmung kaum voneinander getrennt erschienen. Nicht zufällig avancierte die (politische) Intrige insbesondere am monarchischen Hof zur üblichen und keineswegs illegitimen Form persönlichen Machtstrebens. Nicht dass derartige politische Erwartungen völlig unabhängig von der Stratifikation entstanden, jedoch wurden sie darüber hinaus als Entscheidungen zugerechnet und damit als kontingent erfahren. Nicht mehr allein die Stratifikation, sondern weiterreichende situationale Erwägungen, die in die Auswahl der Klientel mit eingingen, wirkten dementsprechend strukturbildend. Dazu fungierten derartige Situationen als operative Kopplungen zwischen Sozial- und Zeitdimension, die nicht mehr ohne weiteres aus der Sachdimension gesellschaftsstruktureller Stratifikation hervorgingen. In derartigen vielfältig verflochtenen Klientelverhältnissen herrschte eben auch und gerade ein agonistisches Prinzip vor, wenn es den jeweiligen Klienten darum ging, die Gunst ihres „Patrons" für sich zu gewinnen und umgekehrt. Dies galt allerdings zunehmend beidseitig, wie nicht zuletzt darin deutlich wird, dass ein regelrechter Markt mit semiprofessionellen Händlern (*broker*) entstand, die Patrone und Klienten vermittelten.[116] Mit der Konfessionsspaltung trat neben die hierarchische Unterscheidung zwischen Adel und Volk, die bislang als bestimmende Struktur der Inklusion fungierte, die konfessionelle Unterscheidung zwischen katholisch und protestantisch in verdoppelter Form hinzu, nämlich – von den zwei Seiten aus gesehen – in Gestalt der Unterscheidung zwischen rechtgläubig einerseits und häretisch bzw. irrgläubig andererseits. Anhand dieser konfessionellen Unterscheidungen wurden nunmehr auch und gerade die traditionellen Patronagebeziehungen beobachtet und entsprechend (neu) ausgerichtet.

Seit dem 16. Jahrhundert etablierte sich die Monarchie schließlich als Institution der politischen Zentralisierung der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs. Dass und inwiefern daraus ein gesellschaftsstrukturell und semantisch durchgreifender Wandel der Inklusion des Adels in der Monarchie hervorging, zeigt die Studie von Jay M. Smith zur politischen Subjektivierung und Inklusion des Adels in das politische System, das sich seit 1600 an der Form des (absoluten) monarchischen Staates in Frankreich ausdifferenzierte.[117] Demnach ging die Inklusion des traditionellen Adels in die französische Mo-

116 Vgl. ebd.

117 Siehe Smith: Culture.

narchie und ihre nunmehr genuin politische Subjektivierung nicht nur mit einer semantischen Aufwertung des individuellen Verdienstes, des *mérite* einher, sondern konstituierte die weitergehende Norm, sich verpflichtend in den Dienst der Monarchie zu stellen sowie sich diesbezüglich permanent gegenüber dem König zu verantworten, ja sich dessen beobachtenden und disziplinierenden Blick auszusetzen. Im Sinne Foucaults handelte es sich nach Smith hierbei um eine disziplinierende Norm in einem panoptischen *setting* der Macht, wie es sich besonders evident am monarchischen Hof darstellte. Dem monarchischen Souverän ging es darüber hinaus jedoch seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts darum, dieses Macht-Dispositiv über den Hofstaat hinaus zumindest virtuell auf das gesamte Territorium Frankreichs auszudehnen. Der Adel blieb dabei zwar buchstäblich privilegiertes Subjekt/Objekt, jedoch geriet damit zugleich dasjenige in den monarchischen Blick, das erstmals effektiv seit dem 17. Jahrhundert als Bevölkerung politisch beobachtet und überhaupt erst als politisch relevant konstituiert wurde. Der Adel wurde somit in neuartiger Weise als politisch-rechtlich privilegierter Teil innerhalb einer umfassenden Population Frankreichs inkludiert und subjektiviert. Die diskursive Norm des persönlichen Verhältnisses zum König und eines entsprechenden Dienstes an der Monarchie supplementierte dabei die nunmehr ebenfalls monarchisch attribuierten Privilegien des Adels. Dies wirkte sich effektiv auf die Kommunikation des Adels und auf das adlige Selbstverständnis dahingehend aus, dass sich der Adel zunehmend als monarchisches Subjekt insbesondere am Hof der panoptischen Beobachtung durch den König ausgesetzt sah. Dies induzierte wiederum eine neuartige Selbstbeobachtung des monarchisch inkludierten Adels anhand der diskursiven Norm des *mérite*.[118] Die historische Koinzidenz der personalen absoluten monarchischen Herrschaft von Louis XIV durch eine effektiv disziplinierende Inklusion des Adels und der strukturellen Verselbständigung politischer Macht im monarchischen Staat im 17. Jahrhundert schuf neue politische, weil tentativ kollektiv verbindliche Inklusionsstrukturen und veränderte das Verhältnis zwischen Monarchie und Adel sowie damit die Ordnung der Stratifikation grundlegend.[119] Die Monarchie modifizierte zunächst systematisch die stratifizierten Inklusionsstrukturen, indem sie diese auf der Basis statistischer (*Etat*) Informationen über die Nobilität von Personen und Familien anhand ihrer jeweiligen Genealogien (*Recherches* von und seit 1666) verrechtlich-

118 Vgl. ebd., S.42.

119 Zur damit verbundenen vielfach beschriebenen Domestizierung des Adels vgl. ebd., S.123.

te.[120] In der Konsequenz resultierte daraus eine neue politische Ordnung der Inklusion in den Adel, die nunmehr ganz an ihrer institutionellen Anerkennung in der und durch die Monarchie und damit auf Loyalität und Verdienst dieser gegenüber ausgerichtet bzw. abgerichtet war. Damit schuf die Monarchie ein politisch relevantes und effektives Wissen, das wiederum den monarchischen Blick auf das Territorium und insbesondere den Adel als besonders exponiertes Subjekt der Beobachtung ausweitete.[121]

Darüber hinaus bildete sich in diesem Zusammenhang insbesondere seit dem 16. Jahrhundert eine gleichsam sozio-semiotische bzw. theatralische Komplementarität aus zwischen der selbstreferentiellen, vornehmlich mit seinesgleichen beschäftigten Formation des Adels im Sinne einer gesellschaftlich repräsentativen Aristokratie einerseits und eines korrespondierenden Publikums dieser repräsentativen Formation andererseits heraus. *Noblesse*, also die gesellschaftliche Berücksichtigung von Personen und Familien als adlig bzw. die Inklusion in den Adel, maß sich zunehmend an der Inszenierung, Wahrnehmung und letztlich kommunikativen Anerkennung eines adligen Kommunikations- und Lebensstils als solchem. In diesem durchaus buchstäblich theatralischen Sinne wurde der adlige Status zu einer genuinen Inklusionsrolle vis-à-vis einem (systemintern) konstruierten Publikum in der gesellschaftlichen Umwelt des Adels. Nicht zuletzt an diesem Sachverhalt knüpfte schließlich die Institution der Monarchie mitsamt ihrem repräsentativen monarchischen Hof als Bühne adliger Selbstinszenierung an. Denn im monarchischen Rahmen wurde nicht nur der adlige Status mehr und mehr institutionalisiert, sondern diese zunehmend rechtlich-institutionelle und politische Inklusion in den Adel am monarchischen Hof ging einher mit der exponierten Fokussierung der gesellschaftlichen (Selbst-)Beobachtung desselben anhand der Unterscheidung Selbstreferenz/Fremdreferenz, die dergestalt wiederum demonstrativ mit der gesellschaftsstrukturellen Unterscheidung zwischen Inklusion und Exklusion korrespondierte.

Der monarchische Staat und die Evolution politischer Inklusion in Frankreich im 17. Jahrhundert hängen dergestalt eng miteinander zusammen, als sich in diesem Kontext eine Verschiebung von personaler bzw. pastoraler Macht zu abstrakter systemischer und genuin politisch-administrativer Gouvernementalität (Foucault) ereignet. Denn seit dem Beginn des 17. Jahrhundert zeichnet sich eine semantische Depersonalisierung der Monarchie im Sinne einer abstrakten Konzeption des Staates ab, die eine genuine politische

120 Vgl. ebd.

121 Siehe hierzu ausführlich ebd., S.141f.

Rationalität jenseits personaler Machtbeziehungen konstituiert. Paradoxerweise ereignete sich dieser evolutionäre Prozess historisch insbesondere während der hyperpersonalisierten monarchischen Herrschaft von Louis XIV. So ist diese formative Epoche des später so bezeichneten Absolutismus in Frankreich gerade dadurch charakterisiert, dass hier ein traditionales Verständnis personaler Herrschaftsbeziehungen mit einer neuartigen politischen Rationalität der Kommunikation und Beobachtung solcher Beziehungen verknüpft wurde. Die scheinbar abstrakte Rationalisierung von monarchischen Herrschaftsbeziehungen und Dienstverpflichtungen schloss also den Fokus auf Personen (und ihre Rollen) keineswegs aus, sondern setzte geradezu an diesen an. Hier erhellt Foucaults genealogische Perspektive ebenfalls den evolutionären Prozess der Ausdifferenzierung eines politischen Systems an der Form des modernen Staates und verweist auf die entscheidende Rolle sowohl der (politischen) Inklusion von Personen als auch der darin implizierten Subjektivierung im Sinne der diskursiv-praktisch normierenden oder sukzessive auch normalisierenden Effekte. Denn indem der monarchische Adel zunehmend an der Norm des *mérite* gemessen wurde, geriet zumindest potentiell sein tatsächliches von dieser Norm mehr oder weniger abweichendes Verhalten in den Fokus politischer Beobachtung. Mehr noch, der monarchische Staat generierte eine genuin politische Selbstbeschreibung des Adels als einer staatlich institutionalisierten Aristokratie, innerhalb der faktisch divergierende diskursive Normen an diesen adressiert wurden, wie exemplarisch in der politisch-administrativen Konzeption eines Vauban zum Ausdruck kommt.[122] Der habituelle *esprit de corps* des traditionellen französischen Adels wich damit zunehmend einer eigensinnigen politischen Rationalität. Mit der Formierung des monarchischen Staates ging schließlich die Normalisierung, Entpersonalisierung und Institutionalisierung des (Inklusions-)Status des französischen Adels einher, was diesen in letzter Konsequenz kontingent setzt und ihn der am Staat sich entfaltenden politischen(!) Evolution aussetzt, ja ausliefert, wie die Französische Revolution erweisen sollte.

Im Anschluss an Smith lässt sich zunächst beschreiben, inwiefern die beginnende Ausdifferenzierung der Politik, wie sie sich historisch in der Formierung des modernen Staates manifestierte, koextensiv zur Bildung politischer Leistungsrollen und zur politischen Inklusion eines spezifisch disponierten, weil effektiv normierten Teils des Adels in diese politischen Leistungsrollen evoluierte. Demnach trug die umfassende diskursive Normierung des monarchisch beobachteten, in Dienst genommenen und damit letztlich

122 Vgl. ebd.

subjektivierten Adels entscheidend zur Formierung des (monarchischen) Staates sowohl als monumentale Formel der Selbstbeschreibung der Politik wie auch als Form der politischen Zentralisierung und symbolischen Generalisierung des Mediums der Macht bei. Die Frage bzw. das Problem, das hieraus resultierte, betraf dann die Konstitution des korrespondierenden Publikums dieser in monarchischen Ämtern institutionalisierten Form der Politik. Während die französischen Könige seit Louis XIV ihre Macht weitgehend monopolisierten, indem sie den öffentlichen Verdienst und das Öffentliche überhaupt (*le public*) effektiv definierten als dasjenige, das der König sehen kann, konnte später im 18. Jahrhundert die Paradoxie dieser panoptischen Machtausübung, die das Öffentliche und damit das Politische auf die personale Beobachterperspektive des Monarchen reduzierte, wirkmächtig entfaltet werden.[123] Mit der effektiven Normierung und politischen Inklusion des Adels in politische Leistungsrollen war zunächst lediglich die eine Seite der Form des Mediums Macht, die Machtüberlegenheit und ihre Ausübung, geklärt, während die andere Seite der Machtunterlegenheit, also die Seite eines komplementären Publikums zunächst weitgehend überdeckt durch die Semantik einer absoluten Monarchie noch historisch kontingent zur Disposition stand. Bevor im folgenden Kapitel diese Dimension der Ausdifferenzierung des politischen Systems ausführlich behandelt wird, bleibt hier erst einmal festzuhalten, dass die monarchisch geschaffenen politischen Leistungsrollen vor allem in der diskursiv konstituierten Norm des *mérite* dem Potential evolutionärer Variationen ausgesetzt waren, insofern und umso mehr der Verdienst nicht mehr auf die Person des Königs, sondern zunehmend auf die abstrakte Größe der Monarchie referierte. Insofern eine distinkte komplementäre Publikumsrolle der Politik noch nicht vorhanden war, handelte es sich hier um eine höchst ambivalente politische Selbstbeschreibung.

Die politische Zentralisierung, die der monarchische Staat seit dem 16. Jahrhundert noch innerhalb der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs darstellte, brachte seitdem und besonders im 17. Jahrhundert nicht nur mit der so genannten *noblesse de robe* einen der Monarchie verpflichteten gesellschaftlichen Stand hervor, der mit der traditionellen *noblesse d'épée* zuweilen konkurrierte und zuweilen kooperierte, sondern schuf damit ebenfalls eine neuartige Serie politischer Leistungsrollen: die *hommes d'Etat*. Die Inklusion in diese Leistungsrollen, die zwar semantisch noch ganz im Sinne der Stratifikation mit der Nobilitierung der entsprechenden Personen sowie seit 1604, als die sogenannte *paulette* die Erblichkeit monarchischer Ämter regel-

123 Vgl. ebd., S.263ff.

te[124], auch von deren Nachkommen einhergingen, war insofern genuin politisch, als diese Leistungsrollen in der Form von monarchischen Ämtern institutionalisiert waren. Zunächst dienten diese Ämter sowie ihre nobilitierten Träger indes vor allem der nicht zuletzt finanziellen Selbsterhaltung der Monarchie. Historisch lässt sich allerdings seit dem 17. Jahrhundert zunehmend beobachten, wie diese funktional definierten politischen Leistungsrollen und ihre (mehr oder weniger) politisch kompetenten Träger sich wie dem monarchischen Staat überhaupt gleichsam selbstreferentiell über die reine Administration der Monarchie hinaus neue Aufgaben und Techniken erschlossen, die im Sinne Foucaults eine neue politische Rationalität des Regierens, der Gouvernementalität, konstituierten. Dazu schuf sich diese neuartige Form der Politik mit der Population des französischen Territoriums ein ebenso neuartiges Objekt der institutionalisierten Sorge. In der Form der Politik entfaltete sich die Logik pastoraler Macht zur Rationalität der Regierung, wie sie Foucault analysiert hat, indem sich die Politik komplementär zu ihrer selbstreferentiellen Schließung strukturell dergestalt öffnete, dass sie sich zumindest potentiell für sämtliche Angelegenheiten, den Zustand (*Etat*, Status) dieser Population von Individuen als zuständig erachtete. Systemtheoretisch betrachtet war die Emergenz politischer Leistungsrollen gleichwohl eine notwendige, aber noch keine hinreichende Möglichkeitsbedingung für die funktionale Ausdifferenzierung des politischen Systems. Denn es spricht viel dafür, dass der freilich durchaus langwierige und eben evolutionär höchst unwahrscheinliche Prozess der Ausdifferenzierung moderner Funktionssysteme erst mit der Herausbildung spezifischer Publikumsrollen, in diesem Fall also der Emergenz einer komplementären Publikumsrolle der Politik irreversibel zum Durchbruch gelangte.[125]

6. ZWISCHENFAZIT: VOM EXKLUSIVEN ADEL ZUM ABSOLUTEN SUBJEKT DER SOUVERÄNITÄT IN DER MONARCHIE

Inklusion bedingte in der stratifizierten Gesellschaft stets eine als selbstverständlich unterstellte Loyalität zur gegebenen hierarchischen Ordnung. Indem Inklusion allerdings die Zuordnung von Personen respektive Familien

124 Vgl. Yves-Marie Bercé: The Birth of Absolutism. A History of France 1598-1661, New York 1996.

125 Vgl. Stichweh: Politische Inklusion.

auf die je gesellschaftlichen Teilsysteme einer ausdifferenzierten Oberschicht, dem Adel, einerseits und eben den nicht-adligen *roturiers*, dem residualen Volk, andererseits, bezeichnete, blieb Inklusion selbst noch sehr weitgehend in der Sachdimension der stratifizierten Gesellschaft verhaftet. Hingegen verweist der Begriff der Loyalität bereits darauf, inwiefern solche Inklusionsstrukturen in der Sozialdimension zunächst unter Kontingenzdruck geraten und demzufolge mit strukturell und semantisch konditionierten und mit der Logik der Stratifikation kompatiblen Loyalitätskommunikationen stabilisiert werden. Stratifizierte Gesellschaften, die aus der adligen Oberschicht heraus ein monarchisches Zentrum ausbilden, stehen vor der Frage, wie sie das Verhältnis zwischen Monarchie und Adel ausgestalten. Genauer steht dabei das Verhältnis der jeweiligen monarchischen Familie zu den anderen und potentiell konkurrierenden adligen Familien zur Disposition. Das Problem der biologischen Reproduktion und anvisierten patrilinearen Erbfolge, das den Adel insgesamt betraf, stellte sich für die jeweilige monarchische Dynastie noch einmal in besonders gewichtiger und gesellschaftlich relevanter Form. Wie gestalteten sich die Inklusionsstrukturen, die in der Sachdimension der stratifizierten Gesellschaft verankert waren, wiederum in der Sozialdimension aus? Offensichtlich erfüllten diesbezüglich die für die stratifizierte Gesellschaft konstitutiven Mechanismen der *fidélité*, der Patronage- und Klientelbeziehungen eine entscheidende Funktion, indem sie Rollendifferenzierungen innerhalb der hierarchisierten Logik einer stratifizierten Gesellschaft ermöglichten. Abstrakter formuliert handelte es sich hierbei um vormoderne Formen von kommunizierter Loyalität, die Rollendifferenzierungen in der Sozialdimension ermöglichten, indem sie diese an den Erwartungsstrukturen der stratifizierten Gesellschaft ausrichteten.

Der Adel als ausdifferenzierte Oberschicht bildete dabei die maßgebliche ständische Formation und das Modell *par excellence* für kommunikative Selbstreferenz, die sich dementsprechend in explizit ständischen Semantiken wie Ehre, Tugend und *générosité* niederschlug. Selbstreferenz und komplementäre Fremdreferenz wurden in der stratifizierten Gesellschaft durch zutiefst immanente Mechanismen feudaler Loyalitäten sowohl innerhalb des Adels wie auch zwischen Adel und Unterschichten ermöglicht und geradezu institutionalisiert. Dieses Arrangement, das entscheidend für Inklusion in der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs war, basierte auf den impliziten Mechanismen personaler und familialer Loyalität. Dabei hingen die prominenten Semantiken ständischer Selbstreferenz wie vor allem Ehre, Tugend und standesgemäße Rechtschaffenheit unmittelbar mit der Semantik von Loyalität, also im wörtlichen Sinne von tradierter Gesetzestreue, zusammen. So

wurde traditionell jemand als loyal charakterisiert, „qui a le sens de l'honneur et de probité".[126] Die kultivierte Selbstreferenz der ständischen Formation des Adels begünstigte allerdings zunehmend auch, wie zuvor ausgeführt, funktional spezifizierte innerständische Rollendifferenzierungen. Diese Rollendifferenzierung führte komplementär dann auch zu differenzierten Loyalitätsmustern. Insgesamt bildet *fidélité* im Sinne einer selbstreferentiellen Loyalität, die idealiter sowohl den eigenen Stand wie auch die ihm angehörenden Personen inklusive des Königs als einer monarchischen Spitze der gesellschaftlichen Formation des Adels umfasste, den konstitutiven Grundzug des Adels im frühneuzeitlichen Frankreich. Doch diese feudale Loyalität hatte darüber hinaus ebenfalls eine freilich hierarchisch patrimoniale fremdreferentielle Seite, die sich auf die je schutzbefohlenen Klienten und Vasallen auch niederen Standes, also auf Angehörige der Unterschichten, richtete. Entsprechend der oben beschriebenen seriellen Inklusion in die stratifizierte Gesellschaft entstanden damit ebenfalls hierarchisch differenzierte Loyalitätsmuster auch außerhalb der Formation des Adels. Insofern die für die stratifizierte Gesellschaft Frankreichs im 16. Jahrhundert paradigmatische Inklusion in den Adel darüber hinaus einen neuartigen exponierten Rollencharakter annahm, entstanden gleichfalls neuartige Kontingenzen im Hinblick auf den grundsätzlichen Modus der kommunikativen Ausgestaltung von Inklusion und Exklusion. Traditionell bedeutete in der stratifizierten Gesellschaft die Inklusion in den Adel, dass bestimmten Personen und Familien qua Herkunft, durch einen demonstrativen adligen Lebensstil sowie eben seit dem 16. Jahrhundert verstärkt qua monarchischer Verleihung des Adelstitels präeminente Attribute und Qualitäten zugeschrieben wurden ganz im Sinne der tautologischen Gleichung: adlig = gut, herausragend, ausgezeichnet. An diese selbstreferentielle Zuschreibung waren allerdings weiterreichende strukturelle Erwartungen an die entsprechenden Personen und Familien geknüpft. So waren diese nicht nur einem allgemein adligen Lebensstil und Verhaltenskodex verpflichtet, sondern darüber hinaus an bestimmte, seit dem 16. Jahrhundert zunehmend rechtlich (normativ) kodifizierte, Konventionen und Regelungen gebunden. Interessant ist aus evolutionstheoretischer Sicht dabei das sich ändernde Verhältnis zwischen kognitiven und normativen Erwartungsstrukturen sowie deren jeweiligen Niederschlag in zeitgenössischen Semantiken. Denn in dem Maße, wie sich Adlige zunehmend an normativen Rollenerwartungen messen lassen mussten, geriet ihr jeweiliger privilegierter Status unter einen intensivierten Kontingenzdruck.

---

126 Vgl. Rohou: Condition, S.119.

Im Hinblick auf Inklusion ergab sich dergestalt insgesamt im 16. Jahrhundert ein Übergang von einer (quasi familialen) Affinität der adligen Personen und Familien zum Adelsstand, die noch weithin in der Sachdimension verankert war, hin zu in der Sozialdimension ausdifferenzierten Loyalitäten und entsprechenden Rollenmustern. Zwar stellte Loyalität immer schon einen grundsätzlichen Modus kommunikativer Inklusion in der Sozialdimension dar, namentlich in der semantischen Form von *fidélité*, d.h. von zumeist eindeutig asymmetrischen statusgerichteten Beziehungen zwischen Personen höheren und niederen Standes, jedoch blieb sie in der gesellschaftlichen, d.h. hier also in der adligen Selbstbeobachtung etwa bis zum 16. Jahrhundert weitgehend an die für stratifizierte Gesellschaften charakteristische Annahme einer in der Sachdimension gegebenen Affinität zum eigenen Adelsstand gekoppelt. Anders formuliert handelte es sich hierbei um eine zugleich kognitive und normative Erwartungsstruktur, in der davon ausgegangen wurde, dass adlige Personen ihrem Status entsprechend in der Sozialdimension auftreten würden. In dem Maße, wie dies in der gesellschaftlichen Wahrnehmung nicht unbedingt bzw. gar immer weniger der Fall war, ergab sich dann eine Ausdifferenzierung von kognitiven und normativen Erwartungen sowie eine Akzentverschiebung zu wie auch immer semantisch kodifizierten normativen Erwartungen. In der Sozialdimension hieß dies, dass nunmehr Loyalität als genuin normative Erwartung beobachtet und gegenüber der vornehmlich kognitiv erwarteten Affinität, wie sie aus der stratifizierten Gesellschaftsordnung folgte, differenziert wurde. Zugleich ging damit ebenfalls eine zusätzliche Differenzierung verschiedener Loyalitätsmuster und korrespondierender Inklusionsrollen innerhalb der adligen Oberschicht einher, die sich evolutionär von der vormaligen allgemein unterstellten Inklusion in den Adel qua „loyaler Affinität“ absetzte. Interessant ist dabei die Frage, inwiefern sich Loyalitäten seit dem 16. Jahrhundert dabei auch an verschiedenen kommunikativen (symbolisch generalisierten) Medien in der Sozialdimension und damit ebenfalls an entsprechenden Strukturen, operativen Modi und schließlich funktionalen Logiken orientierten. Während hierarchisch serialisierte Inklusion sowie hierarchisierte wechselseitige Obligationen (in der Sachdimension), die der retrospektiv als feudal bezeichneten stratifizierten Gesellschaft inhärent waren, strukturell eindeutige Loyalitäten in der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs und ihrer zeitgenössischen Selbstbeschreibung bis ins 16. Jahrhundert hinein verankerten, änderten sich seitdem sowohl die strukturellen Erwartungen an personale bzw. familiale Loyalität als auch sukzessive das korrespondierende Bild der stratifizierten Gesellschaft von sich selbst dahingehend, dass die vormals einfach unterstellten Loyalitäten (Bin-

dungen in der Sozialdimension) zunehmend als kontingent erfahren und daher auf Entscheidungen (Bindungen in der Zeitdimension) zugerechnet wurden. In diesem Sinne wurde Inklusion, die bisher in einer unmittelbaren Verknüpfung zwischen Sach- und Sozialdimension, wie sie in der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs bestand, zementiert schien, anfällig für gesellschaftliche Evolution und – wie sich zeigen sollte – insbesondere für politische Evolution im Zeichen des sich formierenden monarchischen Staats in Frankreich.

Hinsichtlich der Form Inklusion/Exklusion in der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs bis zum 16. Jahrhundert ergibt sich aus den bisherigen Ausführungen, dass Sach- und Sozialdimension relativ strikt aneinander gekoppelt waren. Denn die Inklusion in die hierarchisch ausdifferenzierte Oberschicht des französischen Adels transponierte, indem die komplementäre Exklusion aus dem Adel mit der Zuordnung von Personen und Familien zum einfachen *peuple* einherging, die primäre Differenzierung der Gesellschaft, eben die Stratifikation, aus der Sachdimension unmittelbar in die Sozialdimension hinein, und zwar im strukturellen Modus der für stratifizierte Gesellschaften charakteristischen Inklusionsindividualität. Die Differenzierung zwischen Adel und Volk aus der Sachdimension wurde darüber hinaus allerdings in der Sozialdimension supplementiert, und zwar in Form der Unterscheidung zwischen Adel und Publikum. So hing der adlige Status im 16. Jahrhundert zunehmend von der repräsentativen Wahrnehmung und Anerkennung desselben und damit von einer genuinen sozialen Inszenierung ab. In diesem Sinne gingen nicht nur die Unterscheidungen Adel/Volk und Inklusion/Exklusion miteinander einher, sondern zudem ebenfalls die Unterscheidung zwischen operativer Selbstreferenz/Fremdreferenz. Dies manifestierte sich vor allem in der gesellschaftlich omnipräsenten und monumentalen Semantik des sozialen Status von Personen und Familien. Denn im Begriff des Status-Habitus wurden die verschiedenen bestimmenden strukturellen und operativen Unterscheidungen der stratifizierten Gesellschaft gleichsam gebündelt und exponiert: Adel/Volk, Selbstreferenz/Fremdreferenz sowie schließlich Inklusion/Exklusion.

Die Gesellschaftsstruktur des ausgehenden Mittelalters in Frankreich war also primär gekennzeichnet durch eine stratifikatorische Differenzierung in Form der hierarchischen Unterscheidung Adel und Volk mitsamt einer weiteren Stratifikation vor allem innerhalb der Formation des Adels. Wie bei Hegel noch einmal in der geschichtsphilosophischen Herr-Knecht-Dialektik formuliert, repräsentierte der Adel dabei als privilegierter Teil das Ganze. Dies galt weitgehend für eine agrarische Gesellschaft mit vorherrschenden

Herr/Knecht-Interaktionen, die man später „feudalistisch“ nennen wird. Die gesellschaftsstrukturelle Unterscheidung Adel/Volk manifestierte sich mithin – und darin ist ein Bezug zu Hegels späterer Herr/Knecht-Dialektik zu erkennen – vor allem auf der Ebene von Interaktionen und weitergehenden personalen Beziehungen. So wurde in solchen feudalen personalen Beziehungen das Politische als spezifische Form doppelter Kontingenz, wie es in der Ausdifferenzierung der Sozialdimension vor allem gegenüber der Sachdimension impliziert ist, wiederum in der Sachdimension und dort eben in der Form der Stratifikation anhand der Unterscheidung Adel/Volk gewissermaßen aufgefangen. Denn die jeweiligen komplementären Rollen des Herrn und des Untergebenen ergaben sich direkt aus der Verortung beider in der stratifizierten Gesellschaftsordnung und den damit einhergehenden sozialstrukturellen Erwartungen. Die oben skizzierten Paradoxien der Entscheidungen in der Zeit- und in der Sozialdimension stellten sich nicht ein, da das Verhältnis zwischen Herr und Untergebenen als „natürlich“ (fremdreferentiell) in der Sachdimension (Sozialstruktur) gegeben und nicht etwa als kontingent und von Entscheidungen abhängig, also als selbstreferentiell angesehen wurde. Mithin besteht die gesamte feudalistische Semantik darin, personale Herrschaftsbeziehungen vorrangig als Sachherrschaft und sächliche Verfügungsgewalt zu beschreiben und damit die Sozialdimension auf die Sachdimension zurückzuführen. Als Residuum diente dabei die Bindung an das Land, so dass die Untergebenen weniger als Personen denn als supplementäre Objekte des Grund und Bodens erschienen.

Unter solchen strukturellen Bedingungen konnte gesellschaftliche und dann auch spezifisch politische Evolution vermutlich zunächst ausschließlich an der hierarchischen Spitze bzw. in neuartigen Zentren (Städte, Korporationen, Universitäten etc.) der stratifizierten Gesellschaft stattfinden. Spätestens seit dem 13. Jahrhundert, in denen vermehrt Städte und Universitäten gegründet und vom König mit korporativen Privilegien ausgestattet wurden und das Territorium insgesamt an Bedeutung gewann, begann sich allerdings das Bild (der Gesellschaft von sich selbst) zu wandeln. Ein sozialstruktureller Wandel, der sich vielleicht damit beschreiben lässt, dass mit der Stadt/Land-Unterscheidung eine Differenzierung Zentrum/Peripherie neben die bzw. ergänzend zur weiterhin vorherrschenden Stratifikation trat, wurde durch semantische Innovationen begleitet. So ging man in Frankreich und von da aus auch im übrigen Europa dazu über, die stratifizierte Gesellschaft als eine triadische ständische Ordnung zu beschreiben, in der Klerus, Adel und ein residualer dritter Stand jeweils einen spezifischen Ort im irdischen *Ordo* einnahmen. Während sich jedoch die beiden ersten Stände positiv über den Be-

sitz bestimmter monarchisch garantierter Privilegien definierten, ergab sich der dritte Stand gewissermaßen negativ als Rest, wobei indes auch nicht jede Person aus dem Volk ohne weiteres dem dritten Stand zugerechnet wurde. Wie sehr in dieser ständischen Trias noch die Unterscheidung zwischen Adel und Volk durchschien, zeigt sich auch daran, dass diese sich im Klerus wiederholte. Zudem ergab sich eine besondere Position des Klerus aus seiner Funktion des privilegierten Zugangs zu Gott und zur Transzendenz, die wiederum die gesellschaftliche Ordnung insgesamt legitimieren sollte. Mithin supplementierte und stützte nicht zuletzt ein funktionales Deutungsmuster die Ordnung der drei Stände.

In einer primär stratifizierten Gesellschaft herrscht sozialstrukturell die Unterscheidung zwischen einem qua Herkunft herausgehobenen Stratum und der allgemeinen Bevölkerung vor. In der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs wurde dementsprechend grundsätzlich zwischen Adel und Volk unterschieden. Auch in der tripartistischen funktionalen Semantik der drei Stände wird diese binäre Unterscheidung keineswegs aufgehoben. So bildete der Adel den zweiten Stand, der mit der Kriegführung betraut war, der sogenannte Dritte Stand umfasste die große Mehrheit der nichtadligen und deshalb zur Arbeit verpflichteten Personen, während sich im Klerus als erstem Stand, der für die außerweltlichen religiösen Belange zuständig war, die Unterscheidung zwischen Adel und Volk dergestalt wiederholte, dass sich der hohe Klerus ausschließlich aus dem Adel und der niedere Klerus entsprechend aus Personen niederen Standes rekrutierte. Allerdings trat mit dieser mittelalterlichen *Ordo*-Semantik die Zuordnung von Personen auf diese drei korporativen Stände ergänzend zur primären sozialstrukturellen Inklusion hinzu. Und diese ständische Semantik entsteht nicht zufällig, sondern diente dazu, der sich herausbildenden monarchischen Ordnung eine umfassende Legitimation und Stabilität zu verleihen, indem sie analog zum menschlichen Körper und zur christlichen Kirche einen weltlichen *corpus mysticum* mit dem Monarchen als Haupt und mehr noch als verkörperte Einheit beschrieb. In dem Maße, wie die französische Monarchie seit dem 16. Jahrhundert zum monarchischen Staat wurde, in dem der König die exklusive Instanz weltlicher und damit eben vor allem politischer Souveränität darstellte, orientierte sich politische Inklusion, also die Einbeziehung und Berücksichtigung von Personen in den kommunikativen Prozessen politischer Entscheidungen und in der Gesetzgebung, an ihrer institutionell gegebenen Beziehung zum Monarchen. Die Beziehung des Adels zum König war traditionell schon deswegen herausgehoben, weil der König zunächst als *primus interpares* innerhalb des Adels galt. Das Prinzip gesellschaftlicher Hierarchie, das die Stratifikation

auszeichnet, fand im König eine Spitze, die die Agonalität gesellschaftlicher Ordnung, d.h. vor allem die Rangkonkurrenzen innerhalb des Adels zwar nicht gänzlich aufhob, sie jedoch auf die Monarchie hin ausrichtete und damit gleichsam institutionalisierten Spielregeln unterwarf. So entschied die jeweilige Nähe oder Distanz Adliger und ihrer Familien, letztlich also ihr Zugang, zum Monarchen vielfach und zunehmend über ihren gesellschaftlichen Status und die Möglichkeit, diesen zu verbessern. Dadurch wurde der Adel, dessen ritterliche Tradition kriegerisch-agonal war, noch lange nicht befriedet, sondern seine Rangstreitigkeiten und Fehden richteten sich nun vornehmlich darauf, die Gunst des Monarchen für sich zu gewinnen und sie gegebenenfalls gegen die eigenen Feinde zu mobilisieren. Mit der Monarchie als Institution einer politischen Zentralisierung der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs im 16. Jahrhundert entstand schließlich eine neue Form der kommunikativen Adressierung und damit letztlich (politischen) Inklusion des Adels. Denn der Adel wurde nun nicht mehr ausschließlich in Kriegszeiten und zur Kriegführung vom König angerufen, sondern supplementär dazu immer mehr verpflichtet, seine exponierte Stellung in den repräsentativen Dienst der Monarchie zu stellen. Damit ging zwangsläufig allmählich eine Verschiebung der Selbstbeschreibung des Adels dergestalt einher, als sie nunmehr unmittelbar an die politische Institution der Monarchie und der dieser inhärenten Repräsentation in der Figur des monarchischen Souveräns gekoppelt war. Ja, in dem Maße, wie sich der König, der ja wiederum selbst dem Adel entstammte, sich den Adel im Rahmen der Monarchie unterwarf, instituierte er sich selbst als ein neuartiges absolutes Subjekt, das in der semantischen Figur des *corpus mysticum* die monarchische Ordnung der stratifizierten Gesellschaft überhaupt verkörperte.

War die traditionelle Ordnung, die man später als feudal charakterisierte, schon länger strukturellen Krisen ausgesetzt, so scheint sich in der Renaissance ein weitreichender struktureller und semantischer Umbruch vollzogen zu haben. Vereinfacht formuliert trat innerhalb der adligen Oberschicht an die Stelle der feudalen Beziehungsmuster dasjenige der Patronage. Die alten feudalen und zugleich prekären Loyalitäten des Adels zum König wurden im Prozess der vereinheitlichenden Unterwerfung des Territoriums unter die monarchische Herrschaft zunehmend abgelöst und selektiv restabilisiert durch vielfältige – nunmehr auf den Monarchen zentrierte – Patronagebeziehungen. Die Monarchie besetzte somit gleichsam das Zentrum der Klientelnetzwerke und unterminierte letztlich die traditionelle Vorrangstellung der adligen Oberschicht, indem sie bürgerliche Personen aus dem dritten Stand für monarchische Ämter rekrutierte und sie mitsamt ihren Familien nobili-

tierte. Semantisch hielt sie dabei noch an der stratifizierten Gesellschaftsordnung fest, indem sie auf diese Weise eine *noblesse de robe* kreierte, jedoch schuf sie zugleich mit der institutionalisierten Form des Amtes eine neuartige funktional spezifizierte Rolle jenseits der traditionellen Ordnung. Denn die Form des Amtes generierte, wenngleich sie nicht von vornherein völlig von den alten Loyalitätsmustern, die aus der Patronage bekannt waren, abgelöst war, eine ganz neuartige strukturelle Ausrichtung von Loyalität zunächst auf die Figur des Königs und dann sukzessive auf den monarchischen Staat. In der Form des monarchischen Amtes wurde schließlich einerseits Macht symbolisch generalisiert und andererseits eine daran gekoppelte Adressierung der entsprechend rekrutierten Amtsträger institutionalisiert.

Insgesamt waren die Strukturen und Semantiken gesellschaftlicher Inklusion in der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs im 16. Jahrhundert noch sehr weitgehend auf Inklusionsindividualität ausgerichtet. Zudem gab es noch keine durchgreifende Differenzierung zwischen Interaktion, (Organisation: Staat!), und Gesellschaft. Vor allem der monarchische Hof bildete seit dem 16. Jahrhundert den kommunikativen Mechanismus der strukturellen und operativen Kopplung zwischen Interaktion und Gesellschaft, in dem charakteristischerweise das symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium Macht gleichsam interaktiv verdichtet fluktuierte, da es noch über keinen systemisch ausdifferenzierten gesellschaftlichen Halt verfügte. Diesen erlangte es erst in dem Maße, wie – ebenfalls beginnend im 16. Jahrhundert – eine dezidierte monarchische Ämterhierarchie die aristokratischen Machenschaften am und um den monarchischen Hof effektiv überformte. Und im Zentrum stand nunmehr das absolute Subjekt des monarchischen Souveräns, in dem sich die politische Zentralisierung der stratifizierten Gesellschaft mitsamt ihrer repräsentativen Selbstbeschreibung als *corpus mysticum* verkörperte. Mit dieser monumentalen Selbstbeschreibung und Inszenierung des monarchischen Subjekts, die zudem durch die supplementäre Vorstellung des Gottesgnadentums transzendent legitimiert wurde, differenzierte sich darüber hinaus an der Spitze bzw. im Zentrum der stratifizierten Gesellschaft eine politische Instanz des kollektiv bindenden Willens aus, und zwar in Form der inhärenten Paradoxie von Souveränität und Willkür.[127] Inwiefern kann also seit dem 16. Jahrhundert von einer genuinen Institution des monarchischen Staates, die in der stratifizierten Gesellschaft einen evolutionär nachhaltigen Strukturwert gewinnt, die Rede sein? Wie kam es nun zur Ausdifferenzierung von Funktionssystemen und der korrespondierenden Ausdifferenzie-

127 Vgl. hierzu ausführlich Luhmann: Politik, S.340ff.

rung funktionsspezifischer Inklusionsrollen? Dass diese Ausdifferenzierungen von Funktionssystemen und Inklusionsrollen, insbesondere das politische System mitsamt dem Staat vor allem im oberen Stratum der gesellschaftlichen Hierarchie, also im Adel ansetzen konnten, ist zwar evolutionstheoretisch einschlägig, jedoch bleibt weithin noch zu klären, wie dies historisch vor sich ging. Entscheidend für diesen evolutionären Prozess scheint mithin der Übergang von Inklusionsindividualität zu Exklusionsindividualität zu sein, der sich zwar nicht ausschließlich, aber doch wohl vornehmlich innerhalb des Adels beobachten lässt. Im Folgenden wird daran anschließend zunächst untersucht, inwiefern die diskursiv hervorgebrachte Differenzierung zwischen sozialen und psychischen Systemen historisch überhaupt erst eine grundlegende Möglichkeitsbedingung der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft und der Ausdifferenzierung der Politik in Frankreich darstellte.

Kapitel II: Individuum und Subjekt – Die Ausdifferenzierung psychischer Systeme im 16./17. Jahrhundert

„Es [das Subjekt, M.O.] ist gleichsam der Prototyp aller Kollektivsingularia, das corpus mysticum der Individualität."
LUHMANN: GESELLSCHAFT, S.1025F.

„L'existence des individus, leur personnalité, leurs idées, leurs sentiments, leurs actions sont largement prédéterminés, dans une vision holiste de notre condition, solidaire de la marche de l'univers. [...] L'identité personnelle est définie par avance, la conscience est le reflet d'une lumière supérieure autant qu'une réflexion individuelle, la vérité reste une réalité transcendante, que le consentement communautaire reflète mieux que la conscience individuelle. Plutôt qu'un pouvoir d'auto-détermination, la volonté est la tendance constitutive de l'être, une inclination sur laquelle il n'a pas pleinement prise… "
ROHOU: CONDITION HUMAINE, S.158F.

Während im ersten Teil dieser Untersuchung ausgehend von der basalen Unterscheidung zwischen Adel und Volk die stratifizierte Gesellschaft als Systemreferenz diente und in ihren verschiedenen Sinndimensionen wiederbeschrieben worden ist, wird im nun folgenden zweiten Teil eine andere Systemreferenz und folglich auch eine andere Unterscheidung entfaltet. Ausge-

hend vom kommunikativ verfügbaren Sinn in der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs im 16. Jahrhundert soll der Frage nachgegangen werden, wie in diesem gesellschaftsstrukturellen und semantischen Kontext die Emergenz des allgemein als modern qualifizierten Individuums und damit der Übergang von der oben bereits skizzierten stratifizierten Inklusions- hin zur neuen Form der Exklusionsindividualität möglich wurde. Um dies zu untersuchen, gilt es nunmehr sich der Unterscheidung zwischen sozialen Systemen einerseits und psychischen Systemen andererseits zuzuwenden, und zwar unter der unvermeidlichen Prämisse, dass dies nur ausgehend von der Seite der sozialen Systeme erfolgen kann. Denn schließlich kann eine solche Untersuchung nur anhand von Kommunikation, d.h. in diesem Fall der wissenschaftlichen Beschäftigung mit historischen Beschreibungen sowie mit historischen und literarischen Quellen sogar ausschließlich mit schriftlichen Texten vorgenommen werden, während die Form psychischer Selbstreferenz, also von Bewusstsein, Gedanken, Wahrnehmungen etc. ausschließlich als systeminterne kommunikative Konstruktion sozialer Systeme in ihrer jeweils systemintern konstituierten Umwelt relevant wird. Entsprechend bildet das historisch entstandene Individuum, wie es seit dem 16. Jahrhundert wiederholt kommunikativ (selbst)erzeugt, d.h. zumeist (literarisch) geschrieben und wiederbeschrieben worden ist, die Bezeichnung für die kommunikativ beobachtete Form psychischer Selbstreferenz in der Umwelt sozialer Systeme.

Die Frage lautet dann, wie es in der Kommunikation sozialer Systeme zu einer neuartigen und konstitutiven Aufmerksamkeit für eine damit entstehende Form psychischer Selbstreferenz, also konkret für das Selbstbewusstsein (*conscience de soi*) von Individuen gekommen ist, die nicht mehr in der monumentalen Selbstreferenz sozialer Systeme wie z.B. der *noblesse* absorbiert, sondern dezidiert in der Umwelt der Gesellschaft verortet wird. Daran schließt dann unmittelbar die Frage an, wie diese inhärent als gesellschaftlich exkludiert definierten Individuen psychischer Selbstreferenz wiederum systematisch in sozialen Systemen berücksichtigt, also dort in kontingenter Weise inkludiert werden. Dies verweist auf das wechselseitige Bedingungsverhältnis zwischen gesellschaftsstrukturellen Verschiebungen, namentlich des Wandels der primären Form gesellschaftlicher Differenzierung, einerseits und der entsprechend ermöglichten oder gar forcierten Umstellungen der gesellschaftlichen Inklusionsmodi andererseits. Zusammen genommen lautet die leitende Frage hier schließlich: Wie kommt es zur Ausdifferenzierung individueller psychischer Systeme im Modus der strukturellen Kopplung zwischen sozialen und psychischen Systemen? Ausdifferenzierung meint – und das ist an dieser Stelle noch einmal besonders wichtig zu beto-

nen – jedoch gerade nicht die Dekomposition eines etwaigen Ganzen in Teile, sondern die „polykontexturale“ Vervielfältigung[1] der jeweiligen operativen Selbstreferenz von Beobachtungen und deren systembildenden Rekursionen. So handelt es sich hier insbesondere um Differenzierungen von Beobachtungsperspektiven, die daraus resultieren, dass soziale und psychische Systeme verstärkt daraufhin beobachtet werden, dass sie füreinander zunehmend relevante Umwelten bilden.

1. INDIVIDUUM UND PERSON

Wie im ersten Teil dieser Untersuchung verdeutlicht wurde, war die Person in der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs bis in das 16. Jahrhundert hinein sehr weitgehend bzw. ausschließlich durch ihren jeweiligen gesellschaftlichen Status infolge ihrer familiären Herkunft definiert. Individualität war in diesem Kontext sozial absorbiert, indem sie als Inklusionsindividualität bestimmt war, und zwar als eindeutige Zugehörigkeit zu einem ständisch verfassten Teilsystem der stratifizierten Gesellschaft. Vor dem 16. Jahrhundert gab es also keine autonomen Individuen im Sinne moderner Exklusionsindividualität und dementsprechend auch keine Differenzierung zwischen Person und Rolle, sondern Personen waren ausschließlich durch ihre vorgegebene Rolle, ihren Status in der Gemeinschaft, ihre vorgegebene soziale Funktion definiert:

> „… héritier de son statut et de ses idées, conditionné juste dans son cœur et son esprit par dogmes et coutumes, il peut s'affirmer dans ses rôles, mais n'a guère d'autonomie, ni de véritable alternative: tout recul critique lui est difficile. Immergé dans ces ensembles, identifié à ses fonctions, c'est avant tout un être social – ou plus précisément un être communautaire –, et non pas un acteur politique… Jusqu'au XVe siècle, à la plupart des époques, les portraits ne représentent pas les gens selon leurs particularités originales, mais selon la typologie de leur fonction. Seule est valorisé la vie publique et l'homme n'a guère d'existence intime, faute de lieu où être seul, mais aussi faute d'attention à soi ou à sa vie de couple.“[2]

Dieser Form der Inklusionsindividualität entsprach eine gesellschaftlich repräsentative Form der Beobachtung und Beschreibung, die Personen ausge-

---

1 Vgl. u.a. Luhmann: Gesellschaft, S.36f. u. S.88.

2 Vgl. Rohou: Condition, S.55.

hend von ihrem gesellschaftlichen Status und ihrer gesellschaftlichen Funktion in einem buchstäblichen Sinn typologisch charakterisierte. Allerdings wurde diese einschlägige Ordnung der stratifizierten Gesellschaft gleichsam religiös durch die christliche Annahme einer fundamentalen Gleichheit aller Menschen vor Gott supplementiert. Zwar konnte ganz im Sinne der Stratifikation dieser Gott wiederum als absolute Spitze der kosmologischen Hierarchie interpretiert und dann das Individuum entsprechend seiner jeweiligen sowohl gesellschaftsstrukturellen als auch inneren Distanz dazu klassifiziert werden, jedoch antizipierte die Religion mit ihrem zumindest potentiellen Anspruch einer eigenständigen Vollinklusion aller Personen, die sich im wahrsten Sinne des Wortes jenseits der gesellschaftlichen (hierarchischen) Stratifikation einstellte, bereits die Logik eines funktional ausdifferenzierten Funktionsbereichs. Indem die Individuen freilich erst durch die ihnen inhärente Rolle des gläubigen Christenmenschen als solche konstituiert wurden, definierte die Religion zunächst einen weiteren Modus von Inklusionsindividualität neben bzw. zusätzlich zu der gesellschaftlichen Stratifikation. Exklusion blieb hier in der Form von Exkommunikation, Verbannung und Häresie etc. lediglich die negative Kehrseite der Inklusion und damit eben auch der durch diese überhaupt erst konstituierten Individualität.

Auf die weitreichende Relevanz gesellschaftlicher, d.h. also in der jeweiligen primären Gesellschaftsstruktur verankerter Selbstbeschreibungen für die performativen Selbstbeschreibungen von Individuen hat Alois Hahn anhand des Begriffs der „partizipativen Identitäten“ aufmerksam gemacht.[3] „Die Individuen beschreiben sich, indem sie auf Beschreibungen von Gesellschaft zurückgreifen. Gesellschaften aber können als ‚segmentär‘ oder als ‚funktional‘ differenziert bestimmt werden. Wenn man sich also über die Zugehörigkeit zu einem gesellschaftlichen Teilsystem definiert, sei dieses nun segmentär oder funktional bestimmt, dann wird die Gesellschaftsbeschreibung zum Moment der Selbstbeschreibung von Personen.“[4] Dies gilt dann auch und gerade für Gesellschaften, die sich als stratifiziert beschreiben. Außerdem wirkt die jeweilige Art und Weise, in der personale Selbstbeschreibungen artikuliert werden, wiederum auf gesellschaftliche Selbstbeschreibungen zurück. Wie ich im Folgenden zeigen werde, verweist überhaupt die Genealogie des modernen Individuums von der Inklusions- hin zur Exklusionsindividualität, wie sie sich seit dem 16. Jahrhundert in Frankreich abzeichnete, eben auch auf die Möglichkeit der daran anschließenden Evolu-

3 Vgl. Hahn: Konstruktionen, S.13f.

4 Ebd., S.14.

tion politischer Inklusion im Kontext des gesellschaftsstrukturellen und semantischen Übergangs von Stratifikation hin zu funktionaler Differenzierung. Die konstitutive und performative Semantik des modernen Individuums im Sinne moderner Exklusionsindividualität erweist sich dabei historisch und genealogisch geradezu als Vehikel der Evolution funktionaler Differenzierung sowie der korrespondierenden Logik funktionsspezifischer Inklusion, wie später besonders prominent in der seit dem 18. Jahrhundert entstehenden Semantik politischer Vollinklusion und im pädagogischen Diskurs der Aufklärung deutlich werden sollte.

Inklusion bezeichnet, wie bereits ausgeführt, die kommunikative Einbeziehung von Individuen als Personen in soziale Systeme. In unterschiedlich strukturierten Gesellschaften variieren dabei die Modi dieser kommunikativen Einbeziehung in mindestens zweifacher Hinsicht: einerseits im Hinblick auf die grundlegende Gesellschaftsstruktur und andererseits hinsichtlich der semantischen Referenz auf die kommunikative Figur der Person. Während die gesellschaftsstrukturelle Dimension im weiteren Verlauf dieser Arbeit ausführlich untersucht wird, widmen sich die folgenden kursorischen Ausführungen der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Genese des Konzepts der Person, das letztlich die Voraussetzung dafür schuf, zwischen Person und Rolle zu unterscheiden und damit den späteren evolutionär unwahrscheinlichen Übergang von Inklusions- zu Exklusionsindividualität ermöglichte. Begriff und Konzept der Person stammen allgemein aus dem Kontext des (griechisch-antiken) Theaters. Darin bezeichnete Person den maskierten Schauspieler, der mit Hilfe seiner Maske eine Figur und Rolle verkörperte. Genauer und auf den einzelnen Menschen bezogen, bezeichnete Person in dieser Tradition ausschließlich das kommunikative Auftreten und soziale Erscheinungsbild des Einzelnen – nicht etwa den „dahinter" stehenden Menschen. Personalität wurde also mit dem jeweiligen sozialen Rollenverhalten identifiziert. So verwies der Ausdruck „Person" auch in Frankreich bis ins 15. Jahrhundert hinein vornehmlich auf eine funktional definierte soziale Rolle und auf ein kommunitäres Modell.[5] Personen interessierten also nicht etwa als selbstbewusste Individuen, sondern als Träger ständisch eingefasster sozialer Rollen. Diese theatralische Genealogie des Konzepts von Person und Rolle macht deutlich, inwiefern diese jeweils zutiefst durch das genuine Problem von Kommunikation, d.h. dem „Verstehen" der Differenz zwischen Information und Mitteilung, bedingt sind. In der kollektiven Dimension wurde dieses Problem vor allem christlich bewältigt, und zwar durch die sich ri-

5 Vgl. Rohou: Condition, S.54f.

tuell vergewissernde und transzendent ausgerichtete *communion* der Gläubigen jenseits des *theatrum mundi*. Insgesamt wird aus diesem genealogischen Zusammenhang heraus ebenfalls verständlich, wie die Theatermetaphorik zu einem semantischen Metanarrativ im spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Frankreich avancieren konnte.[6]

Bis zum 16. Jahrhundert herrschte weithin die Vorstellung vor, dass der einzelne Mensch in seinen diversen sozialen Erscheinungsformen und -rollen durch seine Akte und Handlungen konstituiert und definiert wird; d.h. es wurde ihm keine Autonomie und kein eigener Wille zugeschrieben, stattdessen wurde letzterer auf äußere, zumeist transzendente Kräfte, zurückgeführt. Und dies erfolgte ganz im Sinne der Genealogie des Begriffs Person: „Au Ier siècle avant notre ère, persona, qui désignait le masque de l'acteur de théâtre, commence à signifier aussi le personnage social et la personne juridique, et parfois même la personnalité. Mais celle-ci reste une combinaison de caractères généraux, correspondant à un statut plutôt qu'à une unité psychique originale."[7] Die gesellschaftliche Definition und Einbindung der Person vor allem als Charakter sowie als soziale und rechtliche Kategorie verhinderte letztlich die Entstehung einer Individualität psychischer Selbstreferenz. Erst mit der umfassenden Durchsetzung des Christentums verbreitete sich die Vorstellung einer innerlich individualisierten Person, die indes an die transzendente Instanz des christlichen Schöpfergottes gebunden und einer transzendent begründeten Moral (Erbsünde) unterworfen wurde.[8] Innerhalb der christlich-mittelalterlichen Ordnung entwickelte sich „la religion de la sortie de la religion"[9], „c'est-à-dire du remplacement d'une soumission révérencielle par un engagement personnel entreprenant, sinon avide de domination."[10] Ein erster Schritt hin zur modernen Konzeption der Person ereignete sich mithin im Zuge der Ausdifferenzierung der (christlichen) Religion. In der Formel einer auf Gott vertrauenden *communion* der Gläubigen wurde dabei auch die Bedingung der Inklusion von Personen spezifiziert. Faktisch un-

6 Siehe zur zeitgenössischen barocken Figur des *theatrum mundi* Christine Buci-Glucksmann: Baroque reason. The aesthetics of modernity, London 1994 u. William Egginton: How the world became a stage. Presence, Theatricality, and the Question of Modernity, New York 2003.

7 Vgl. Rohou: Condition, S.56.

8 Vgl. ebd., S.56f.

9 Vgl. Marcel Gauchet: Le desenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Paris 1985.

10 Vgl. Rohou: Condition, S.63.

termauerte dies allerdings lediglich die Identifikation der Person mit ihrer sozial eingefassten Rolle, hier also des Gläubigen und seiner Seele mit seinem Glaubensbekenntnis zu Gott. Letztlich musste auch und gerade eine religiös transzendente Definition der Person weltlich kommuniziert werden. Dieses Paradox trieb dann den theologischen Diskurs zur folgenschweren Konstitution eines gläubigen und vernunftbegabten Menschen als Abbild seines Gottes an. Und in der Konsequenz wurde dann beiden der Status einer Person zugeschrieben. Gleichzeitig fand eine religiös forcierte Individualisierung im Bereich der inquisitorischen Verfolgung und Bestrafung statt, die auf individuelle Verantwortung – in der Form der Seele – abzielte.[11] Zudem bildeten sich aus der christlich-religiösen Sphäre heraus vornehmlich mit den christlichen Orden die ersten korporativen Instanzen ständischer Inklusion innerhalb der stratifizierten gesellschaftlichen Ordnung. Nicht zufällig entstammte der Begriff des *ordre*, der allmählich zu einem semantisch bestimmenden Begriff der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung reüssieren sollte, diesem religiösen Zusammenhang.[12] Letztlich bot die christliche Religion einen kollektiven Rahmen gesellschaftlicher Ordnung, indem sie die theatralische Konstitution von Person und Rolle absorbierte und sublimierte. Allerdings bewegte sich die Genealogie des Konzepts der Person weiterhin letztlich zwischen der Metapher des *theatrum mundi* einerseits und der theologischen Reflexion auf die verbindende Personalität zwischen den Menschen und ihrem Gott andererseits. Im Zuge der Renaissance entstand allerdings so etwas wie eine neuartige Differenzierung unterschiedlicher „professioneller" bzw. funktionaler Rollen und damit ebenfalls eine neuartige Differenzierung zwischen Person und Rolle:

„La société médiévale au contraire est animée par des chevaliers en quête de prouesses et par des chrétiens qui… se sentent des militants, envoyés par Dieu pour agir, réformer, organiser et convaincre. [...] A la Renaissance s'ajouteront à ces personnalités celles de l'humaniste, de l'ingénieur, du poète et de l'artiste, fiers de s'affirmer par leur contribution au progrès ou à la restauration de la civilisation."[13]

Diese Tendenz zur Differenzierung und Variation sozialer Rollen wurde seitdem beschleunigt, wenn nicht gar überhaupt erst ausgelöst durch die vermehrte Gründung und Entstehung von Städten, Korporationen und nicht

11 Vgl. ebd., S.66.

12 Vgl. ebd., S.19ff.

13 Ebd., S.62f.

zuletzt Universitäten, die schließlich zu genuinen Instanzen der ständisch verfassten Inklusion von Personen in der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs avancierten. Auf diese Weise wurde es möglich, zunehmend Personen individuell über ihre segmentär verfasste Inklusion in Familien hinausgehend genuin ständisch zu inkludieren. Innerhalb der stratifizierten Gesellschaftsordnung evoluierten mithin erfolgreich korporative Inklusionsmodi, die zwar weiterhin die Person an ihrem jeweiligen gesellschaftlich signifikanten Inklusionsstatus festmachten, jedoch gleichzeitig neue Variationsmöglichkeiten in der gesellschaftlichen Zuordnung von Personen eröffneten. Aus den ständisch verankerten korporativen Inklusionsmodi heraus entstanden schließlich später auch spezifisch funktionale Inklusionsrollen.[14] Seit dem 13. Jahrhundert setzte sich ebenfalls die Unterscheidung zwischen öffentlichem und privatem Recht – bekannt aus römischer Zeit – durch.[15] Der Zusammenhang mit den angedeuteten Variationen ständischer Inklusion durch Korporationen ist offensichtlich. Indes führte dies noch nicht dazu, die Person von ihrer sozialen Rolle, also letztlich von ihrem gesellschaftlichen Inklusionsstatus zu unterscheiden. Allerdings bahnte sich damit mittel- und langfristig das Problem einer kohärenten Vermittlung der verschiedenen Ebenen gesellschaftlicher Ordnung an. In Frankreich entstand in der Konsequenz ein weiterhin in der Stratifikation zwischen Adel und Volk verankerter vertikaler supplementärer Aufbau gesellschaftlicher Ordnung in der Form von Orden, Korporationen und den drei (General)ständen Klerus, Adel und einem residualen dritten Stand. Schließlich vollzog sich die Emergenz des französischen Staates zunächst bis ins 16. Jahrhundert hinein in einem spannungsreichen Verhältnis zwischen der sich zentralisierenden französischen Monarchie einerseits und den vielfältigen korporativen Instanzen ständischer Inklusion andererseits. Bis hin zur prominenten allegorischen Figur des *corpus mysticum*[16] fungierten die Generalstände gleichsam als zeremonielles Scharnier innerhalb dieses Prozesses, indem sie eine Homologie zwischen dem organischen und dem Gesellschaftskörper in Frankreich gleichsam institutionalisierten. Im Folgenden werden innerhalb dieser ständisch geprägten Gesellschaftsordnung verschiedene Diskurse der Individualisierung rekonstruiert, die im 16. und 17. Jahrhundert die stratifizierte Gesellschaft Frankreichs veränderten und schließlich die neuzeitliche Evolution politischer Inklusion ermöglichten. Dabei richtet sich die Fragestellung vor allem darauf,

14 Vgl. Stichweh: Universität, S.35f. u. 168f.

15 Vgl. Rohou: Condition, S.66f.

16 Vgl. Mousnier: Institutions, S.505ff.

inwiefern die skizzierten gesellschaftlichen Variationen und deren institutionell erfolgten Selektionen eine Möglichkeitsbedingung für die Ausdifferenzierung der Individualität psychischer Systeme darstellten.

2. *NOBLESSE* UND *CONSCIENCE DE SOI* – SOZIALE UND PSYCHISCHE SELBSTREFERENZ IM 16. JAHRHUNDERT

Noblesse oblige. In dieser Formel drückte sich die originäre und zutiefst eigensinnige Selbstreferenz des Adels in der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs aus. Denn hier verpflichtete der Adel – anders als in der modernen Adaption dieser Formel, die als spezifischer gesellschaftlicher Auftrag zur Wohltätigkeit angesichts des effektiven Bedeutungsverlustes des Adels aufgefasst wird – zu nicht mehr und nicht weniger als zu einer genuin adligen Lebensweise selbst. In diesem Sinne stellte der Adel mithin die Form der sozialen Selbstreferenz *par excellence* dar. Wie im ersten Teil ausgeführt wurde, galt dies zunächst einmal im Hinblick auf die soziale, also kommunikative selbstreferentielle Schließung des Adels gegenüber der gesellschaftlichen Umwelt. Im Folgenden gilt es nun, darüber hinaus danach zu fragen, inwiefern diese spezifische gesellschaftliche Disposition des Adels sich auch in der Entfaltung psychischer Selbstreferenz im Medium des Bewusstseins niederschlug. Damit ist gemeint, dass infolge der strukturellen Kopplung zwischen sozialen und psychischen Systemen in der Form Person/Rolle auch ein eigensinniges Bewusstsein dergestalt parallel zur ständischen Kommunikation entstand, so dass Kommunikation und Bewusstsein füreinander Umwelten bildeten, die sich jeweils wechselseitig irritierten. In beiden Formen des Sinns gewannen dabei die je operativ eigensinnige Referenz auf die (adlige) Person und ihre inhärente Rolle eine entscheidende Relevanz und Resonanz. Diese Koinzidenz von sozialer und psychischer Selbstreferenz ermöglichte schließlich die moderne Form der Individualität sowie die darin implizierte allmähliche Verschiebung von Inklusions- zu Exklusionsindividualität, die sich in Frankreich seit dem 16. Jahrhundert deutlich abzeichnete.

Diese strukturelle Kopplung zwischen sozialen und psychischen Systemen in der Form der Person lässt sich für den Fall stratifizierter Gesellschaften anschließend an Bourdieu mit dem Konzept des Habitus beschreiben.

„Das Unterscheiden, das ineins in den klassifizierenden Akten und deren Produkten, den verschiedenen, mithin unterscheidbaren und klassifizierbaren Praktiken, Diskur-

sen und Werten sich realisiert, ist nicht der geistige Akt eines Bewusstseins, das sich seine Ziele in einer wohlüberlegten Wahl zwischen als solchen durch einen Plan konstituierten Möglichkeiten explizit setzt. Es ist vielmehr die praktische Operation des Habitus, das heißt generativer Schemata des Klassifizierens und klassifizierbarer Praktiken, die in der Praxis fungieren, ohne zur expliziten Vorstellung zu gelangen, und die, in Form von Dispositionen, das Produkt der Inkorporation einer differentiellen Position im sozialen Raum sind. Weil der Habitus genetisch (wie auch strukturell) mit einer Position verknüpft ist, tendiert er stets dazu, vermittels der Schemata, die deren inkorporierte Form sind, zugleich den Raum der verschiedenen oder entgegengesetzten Positionen (beispielsweise hoch/niedrig), die für den sozialen Raum konstitutiv sind – nach Strawson ist der Raum durch die wechselseitige Äußerlichkeit der Positionen definiert –, und eine praktische Standpunktnahme gegenüber diesem Raum zum Ausdruck zu bringen (etwas wie ‚ich bin oben oder unten und habe mich daran zu halten'). Die Tendenz des Habitus, sich seiner inneren Bestimmtheit gemäß zu erhalten – sein conatus –, indem er seine Autonomie in Bezug auf die Situation wahrt [...], ist eine Tendenz, eine Identität zu bewahren, die Unterschied ist. Er liegt auch den Reproduktionsstrategien zugrunde, die auf eine Aufrechterhaltung der Abstände, der Abweichungen, der Ordnungsrelationen zielen, womit er praktisch (und nicht bewusst und willentlich) zur Reproduktion des ganzen für die soziale Ordnung konstitutiven Systems von Unterschieden beiträgt."[17]

In diesem Habitus als Form der gleichsam inkorporierten sozialen Selbstreferenz des Adels manifestierte sich die im ersten Teil rekonstruierte gesellschaftlich prozessierte Logik des Sinns der stratifizierten Gesellschaft, und zwar in allen drei Sinn-Dimensionen. In der Sachdimension waren dies die konstitutiven Unterscheidungen wie gut/schlecht, vornehm/niedrig, ehrenvoll/unehrenhaft (nützlich) etc. mit den jeweils inhärenten Präferenzen für die innere (positive) Seite der Form, die eine effektive Distinktion des Adels hervorbrachten. In der Sozialdimension wurde Distinktion erzeugt durch die kommunikative Unterscheidung zwischen Ranggleichen und Ungleichen sowie praktisch anhand der Differenz Simulation/Dissimulation. Interessant ist darüber hinaus, inwiefern zudem die Unterscheidung zwischen Konsens und Dissens für die Sozialdimension z.B. in der Form von politischen oder konfessionellen Fraktionsbildungen zunehmend bedeutsam wurde. In der Zeitdimension galt der Adel wiederum als Verkörperung der eigenen (Familien-)Genealogie, das Nachher war ausschließlich präfigurierter Ausdruck des Vorher, semantisch gepflegt als Tradition. Was Bourdieu allerdings an-

17 Pierre Bourdieu: Der Staatsadel, Konstanz 2004, S.14f.

hand des Habitus-Konzepts als eine allgemeine Theorie des Sozialen formuliert, gilt freilich nur für den spezifischen Fall stratifizierter Gesellschaften und der für diese charakteristischen Form der Inklusionsindividualität qua Attribution eines gesellschaftlichen Status. Denn mit dem Übergang zu funktionaler Differenzierung und damit einhergehend zu moderner Exklusionsindividualität löste sich der Habitus gleichsam in der zunehmenden Differenzierung zwischen psychischer und sozialer Selbstreferenz, zwischen Interaktion und Gesellschaft sowie zwischen Person und Rolle auf. Während in stratifizierten Gesellschaften der Habitus vor allem die Inklusion von Personen in den Adel operativ dergestalt realisierte, dass diese sich vornehmlich bzw. ausschließlich anhand ihres jeweiligen gesellschaftlichen Status als Individuen definierten und dabei diesen Status eben habituell inkorporierten, änderte sich dies mit der Emergenz von Exklusionsindividualität im Kontext des Übergangs zum Primat funktionaler Differenzierung grundlegend.

Seit dem 16. Jahrhundert begann parallel zur expliziten Reflexion einer Semantik des Adels, die diesen potentiell zunehmend exponierte und damit kontingent setzte, ebenfalls eine verstärkte Reflexion auf das Individuum gleichsam als Träger der Entfaltung psychischer Selbstreferenz, also einer *conscience de soi*, die zuvor im gesellschaftsstrukturell verankerten, weil für Status und Distinktion (des Adels) konstitutiven Habitus inkorporiert war, nunmehr unabhängig von der stratifizierten Gesellschaftsstruktur und in der gesellschaftlichen Umwelt. Damit löste sich der Habitus als inkorporierte soziale und psychische Selbstreferenz zunehmend auf, indem koextensiv zur kommunikativen Referenz auf bzw. an das emergente Individuum das Bewusstsein (*conscience de soi*) in der Umwelt der gesellschaftlichen Kommunikation nunmehr eine autonome Qualität (Selbstreferenz) in der semantischen Form der Individualität entfaltete. So wurde diese neue Form der Individualität genuin als eine aus der Gesellschaft als dem umfassenden sozialen System exkludierte Individualität konstituiert. Dies erfolgte allerdings in einer wechselseitigen Interdependenz, einem wechselseitigen evolutionären Steigerungsverhältnis zwischen kommunikativer und (selbst)bewusster Referenz auf das dergestalt konstituierte Individuum. Konstitutiv für diese polyvalente Entfaltung von (Exklusions-)Individualität und damit für die Genealogie des modernen Individuums in der Umwelt der Gesellschaft waren daher nicht zufällig das Verbreitungsmedium der Schrift[18] im Zeitalter des

18 Siehe hierzu Cornelia Bohn: Schriftlichkeit und Gesellschaft. Kommunikation und Sozialität der Neuzeit, Opladen 1999 u. dies.: Inklusion, Exklusion und die Person, Konstanz 2006.

Buchdrucks sowie der dadurch ermöglichte neue Diskurs der introspektiven Literatur. Denn die Frage lautete nun, wie selbsterzeugte psychische Selbstreferenz wiederum kommunikativ zugänglich und für die Zeitgenossen verfügbar und nachvollziehbar gemacht werden konnte. Offensichtlich setzte dies eine evolutionäre Dynamik in Gang, die genealogisch wirksame Verschiebungen herbeiführte, und zwar von Statusunterschieden und Distinktionen wie gut/schlecht, vornehm/niedrig, ehrenhaft/unehrenhaft oder auch stilvoll/plump, die den Adel vom Volk unterschieden und schließlich die *noblesse* ausmachten, hin zu einer kommunikativen Wertschätzung der Person als Individuum und damit auf Unterscheidungen wie Inneres/Äußeres, individuelle Person/soziale Rolle, authentisch/unauthentisch, Denken/Handeln oder auch Selbst/Andere(r). Dies verdichtete sich in der semantischen Formel einer sukzessive individualisierten *conscience de soi*.

Wie aber wurde diese *conscience de soi* kommuniziert, und wie prägte dies die Unterscheidung Inklusion/Exklusion? Bedeutsam für die Herausbildung eines zunächst noch dezidiert adligen Selbstbewusstseins waren vor allem die im 16. Jahrhundert verbreiteten *mémoires*. Wie Nadine Kuperty-Tsur aufzeigt, dokumentieren diese literarischen Zeugnisse, inwiefern „[l]a personne à la Renaissance se définit à partir des catégories de l'action publique et de la morale plus qu'à partir des catégories de l'intime et du particulier.“[19] Darüber hinaus reflektierten diese publizierten Zeugnisse nicht nur eine Aufwertung öffentlichen und letztlich auch politischen Handelns, sondern sie brachten selbst eine korrespondierende neuartige politische Definition der Person als handelndes Individuum hervor. „… la Renaissance a favorisé la réévaluation de l'activité politique, formulation nouvelle de l'homme au monde, qui dès lors recouvre sa légitimité.“[20] Darüber hinaus stellten die *Mémoires* zunehmend einen inhärenten Zusammenhang her zwischen der öffentlichkeitswirksamen individuellen literarischen Selbstdarstellung einerseits und einer genuin politischen Semantik des *mérite* andererseits.

> „L'apparition de l'homme de lettres, par exemple, témoigne de ce que la société de la Renaissance tend de plus en plus à consacrer les individus en fonction de leurs accomplissements, de leurs mérites individuels; ce phénomène apparaît clairement dans

---

19 Vgl. Nadine Kuperty-Tsur: Se dire à la Renaissance. Les Mémoires au XVIe siècle, Paris 1997, S.46.

20 Vgl. ebd., S.52.

les récits des mémorialistes retraçant leur carrière; ils ont pris l'initiative de leur réussite, sans s'en remettre complètement à Dieu.“[21]

Offensichtlich erfolgte hier die politische Anrufung, Adressierung und sukzessive Inklusion des Adels (noch) innerhalb einer Matrix der Repräsentation, die die eigene Individualität primär dem jeweiligen öffentlich zugeschriebenen Status verdankte und dies zunehmend expressiv kommunizierte.

Während die christliche Religion, wie später noch ausgeführt werden wird, die Person an eine transzendent begründete Ethik – personifiziert in Gott und internalisiert in der menschlichen Seele – band, stellte die gesellschaftliche Stratifikation strukturell weitergehende Anforderungen an die Person und ihre statusgemäße soziale Rolle, mit der sie letztlich identifiziert wurde. Die jeweils standesgemäße soziale Anpassung an die als natürlich erachtete gesellschaftliche Ordnung maß sich dabei an der Vorstellung persönlicher Tugend. In dem Maße, wie Tugend seit dem 15. Jahrhundert zunehmend im Sinne der Aufrechterhaltung und Legitimation der stratifikatorischen gesellschaftlichen Ordnung problematisiert wurde, stellte sich die Herausforderung der gesellschaftlichen und politischen Einbeziehung von Personen und ihres jeweiligen Status strukturell und semantisch neu. Oder anders formuliert: Ethik und Tugend koppelten sich von der Religion ab, jedoch nicht ohne an die religiöse Wertschätzung der innerlichen Person in der Form der Seele anzuschließen. Denn Tugend blieb wie die religiös motivierte Ethik eine Erwartungskategorie; der Erwartungshorizont verschob sich allerdings von der Transzendenz eines zu erwartenden jüngsten Gerichts hinein in die Immanenz des zutiefst gesellschaftlichen, d.h. effektiven kommunikativen Erscheinungsbildes der Person. Dies betraf vornehmlich den gesellschaftlich distinguierten Adel. So verbreitete sich in dieser Zeit die Literatur zu den Anforderungen an adlige Tugend und eine korrespondierende Legitimation seines gesellschaftlich privilegierten Status. Hingegen galt für das gemeine Volk weithin, dass es zur Tugend weitgehend unfähig und daher zur entehrenden, zumeist manuellen Arbeit verpflichtet sei. Die Form der Tugend wurde dementsprechend im Sinne eines Maßes der Person ausschließlich an den Adel angelegt. Aber was machte den Adel tugendhaft, und was gefährdete eine solche Zuschreibung?

Die Antwort, die die Literatur auf diese Frage gab, konzentrierte sich vorwiegend auf zwei Mechanismen: Vererbung qua Herkunft einerseits und

21 Vgl. ebd., S.53.

demonstrativen magnifizenten Lebenswandel inklusive einer darauf ausgerichteten exklusiven Sozialisation adliger Personen andererseits. Damit wertete sich die korrespondierende heraldisch-genealogische sowie erzieherische Literatur, die in ihrer jeweiligen Hinsicht von der Exklusivität des Adels handelte und selbstreferentiell auch an diesen adressiert war, gleichzeitig selbst auf. Diese Art der Adelsliteratur erinnerte adlige Personen daran, ihren privilegierten Status immer auch gesellschaftlich zu kommunizieren und damit sozial und theatralisch zu exponieren. Auf diese Weise entstanden mehr oder weniger repräsentative Tugendkataloge, die es ermöglichten, die standesgemäße Lebensführung adliger Personen auf Kontingenz hin zu beobachten. Hingegen blieben die Erwartungen an etwaige „Tugenden" des gemeinen Volkes weitgehend unausgesprochen und zugleich resistent gegenüber Neuerungen. Ihm blieb eine zweifache Subordination vorbehalten: unter die Institutionen der christlichen Religion sowie unter die gesellschaftliche Vorherrschaft des Adels. Indes sollte sich letztere mittel- und langfristig in dem Maße wandeln, wie die stratifikatorische Gesellschaftsordnung durch die Institution der Monarchie supplementiert und schließlich auch überformt wurde. Zunächst dominierte jedoch im Rahmen der christlichen Theologie die Kirche als universale Institution der pastoralen Führung menschlicher Seelen und ihrer ethisch reinigenden Vorbereitung auf das zu erwartende jenseitige Heil. In diesem Sinne wurde, wie später noch näher ausgeführt wird, das religiöse Individuum spezifisch ausgehend von der Adressierung durch das als transzendent legitimierte Gesetz und in einer ausgesprochen pastoralen Logik konstituiert.

Aus der weltlichen Logik der Stratifikation heraus entstanden indes seit dem 16. Jahrhundert vermehrt Formulare dezidiert politischer Tugenden. Ein spezifisches Genre dieser Literatur bildeten die verschiedenen Fürstenspiegel und höfischen Ratgeber. Aus diesem Genre heraus wiederum tat sich Machiavelli hervor als Begründer einer autonomen politischen Ethik und Tugend des Herrschers: *virtù*.[22] Ohne den Begriff zu verwenden, prägte er darüber hinaus das Konzept einer von Religion und allgemeiner Moral entkoppelten *raison d'Etat*. Machiavelli steht damit insgesamt für den Beginn der Abkopplung spezifisch politischer Tugenden des Regenten von der allgemeinen ständisch begründeten Moral und insbesondere auch von den spezifischen Adelstugenden. Damit negierte er nicht nur die christliche Obsession einer je

22 Vgl. Astrid Grewe: „Vertu" im Sprachgebrauch Corneilles und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Geistes- und Sozialgeschichte des französischen 17. Jahrhunderts, Heidelberg 1999.

individuellen, aber zugleich allgemeinen menschlichen Seele, die ausschließlich dem transzendenten Gott zugänglich und daher ebenfalls Gott allein gegenüber transzendent verantwortlich zeichnete, sondern darüber hinaus gleichfalls das für die stratifizierte Gesellschaft charakteristische Selbstverständnis des französischen Adels, qua vornehmer Herkunft als eigener Stand oder gar als *race*[23] dem allgemeinen Volk natürlich-moralisch überlegen zu sein und daher über eine exklusive standesgemäße und statusbewusste Ethik mit inhärenten Erwartungen an adlige Tugenden zu verfügen. Zwar qualifizierte den Fürsten Machiavellis zunächst ebenfalls sein tugendhafter Adel im obigen Sinne, jedoch hoben sich seine herrschaftlichen Tugenden dezidiert von diesem ab, indem sie schließlich nicht mehr auf adlige Herkunft und stattdessen ausschließlich auf politischen Erfolg im unentbehrlichen Spiegel des Volkes als theatralisch-politischem Publikum rekurrierten. Diese genuin politische Rationalität der Tugend konstituierte mithin eine Variation innerhalb der stratifizierten Gesellschaftsordnung und beschwor Selektionen herauf im Hinblick darauf, welche Tugenden von politischen Herrschern, ihrer Person und Rolle, erwartet werden konnten. Skandalisiert wurde und wird dabei vor allem die Abkopplung einer politischen Moral und einer daraus später abgeleiteten raison *d'Etat* von der christlichen Religion und einer auf dieser beruhenden Ethik. Schließlich erfolgte davon ausgehend eine wechselseitige Ausdifferenzierung von Politik und Religion gegenüber der stratifizierten Gesellschaft und aus dieser heraus hin zu einem neuen Primat funktionaler Differenzierung.

3. DAS RELIGIÖSE INDIVIDUUM UND DAS RESSENTIMENT

Für die Genealogie des modernen Individuums wie für die Evolution der französischen Gesellschaft von der primären Differenzierungsform der Stratifikation hin zur funktionalen Differenzierung war diejenige Konstellation prägend, die Dumont als hierarchische Opposition beschrieben hat, also das doppelt gelagerte asymmetrische Verhältnis zwischen *imperium* und *sacerdotum*.[24] Hierin zeigt sich darüber hinaus eine achsenzeitliche Konstellation, die für die Formierung zunächst des religiösen Individuums und vermit-

23 Vgl. u.a. André Devyver: Le sang épuré. Les préjugés de race chez les gentilhommes français de l'ancien régime 1560-1720, Brüssel 1973.

24 Vgl. Stichweh: Universität, S.15.

telt auch schließlich für das moderne Subjekt der Exklusionsindividualität konstitutiv war. Während sich der insbesondere dem französischen Adel inhärente Imperativ der gesellschaftlichen Repräsentation und genuin äußerlichen Inszenierung in den demonstrativen Attributen der ritterlichen *générosité* und der vornehmen *magnamité* ausdrückte sowie verstärkt seit dem 16. Jahrhundert in repräsentativen Selbstbeschreibungen seiner Herkunft und seines *mérite*, wie sie in Genealogien und *Mémoires* artikuliert wurden, ging die supplementäre Genealogie des religiösen Individuums dergestalt mit einer veritablen Umwertung einher, als sich dieses dezidiert im Zuge der Verinnerlichung eines transzendent, also von Gott induzierten Bewusstseins – seiner eigenen Sünden und Schuldhaftigkeit – bildete. Das daran geknüpfte Ressentiment, wie es Nietzsche in diesem Zusammenhang diagnostizierte, richtete sich damit schließlich nicht nur gegen die der adligen Kriegerethik inhärente Gewalttätigkeit, sondern zugleich und primär gegen die dem Individuum nunmehr als schuldhaftem Urheber zugeschriebenen eigenen Handlungen. Umso gewichtiger geriet damit der Konnex zwischen der religiösen Inklusion des Individuums, seinem jenseitigen Heil und dem daraus erwachsenen Problem seiner pastoralen Führung, letztlich also der Frage der Regierung, wie sie Foucault in seinen Ausführungen zur Geschichte der Gouvernementalität beschrieben hat.[25] Die religiöse Konstitution des Individuums implizierte mithin eine spezifische Form der Erziehung, und zwar im Medium der pastoralen Führung und Fürsorge der einzelnen Mitglieder der christlichen Gemeinde durch ihren jeweiligen Pastor (Hirten). Die weltliche Erziehung des religiösen Individuums zum jenseitigen Heil erfolgte durch die Adressierung und Beobachtung des individuellen Selbstbewusstseins als Sündenbewusstsein des dadurch konstituierten schuldigen Subjekts. Diese Anrufung geschah primär in der Logik des Gesetzes, d.h. in der Gestalt von Verboten und Geboten, die das Subjekt für seine Handlungen, sein Verhalten und sogar seine Gedanken verantwortlich machten. Denn diese Logik der religiösen Inklusionsindividualität zeichnete sich dadurch aus, dass hier (noch) nicht effektiv zwischen Kommunikation und Bewusstsein unterschieden wurde. Damit korrespondierte eine pastorale Machtausübung bzw. Erziehung, die darauf abzielte, das individuelle Subjekt möglichst fürsorglich, aber bestimmt zu asketischen Praktiken und Verhaltens- bzw. Handlungsweisen anzuleiten, die der vielfältigen und nahezu unvermeidlichen Sündhaftigkeit der irdischen Existenz Rechnung trugen. Dementsprechend handelte es sich hierbei um eine gleichsam umfassende Erziehung zum Individuum

---

25 Siehe Foucault: Gouvernementalität, Bd.1, S.185ff.

innerhalb der Gemeinschaft (*communio*) der Christenmenschen. Nicht zufällig hat Foucault also im christlichen Pastorat, das auf das jenseitige Heil (Transzendenz) der Seele bereits im Diesseits (Immanenz) abzielt, als eine spezifische Form patriarchalisch fürsorglicher „Menschenführung" gleichsam den Prototypen des Regierens einer Population von Individuen ausgemacht.[26]

Die christlich religiöse Form der Inklusionsindividualität schuf nach Dumont ein „außerweltliches Individuum", indem sie die Person anhand ihrer ausschließlich auf Gott als Transzendenz ausgerichteten Seele sowie deren jenseitiges Heil bestimmte.[27] Damit war das Individuum allerdings lediglich hinsichtlich der weltlichen gesellschaftlichen Stratifikation außerweltlich, denn in der Form der Religion, die ja letztlich auch nichts anderes darstellte als eine freilich spezifische Form kommunizierten, also gesellschaftlichen Sinns, wurde die Person durch die zur Stratifikation gleichsam supplementäre Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz definiert. Gott als transzendente Referenz und als theologisch postulierte Person *sui generis* bildete dabei die Kontingenzformel der Religion.[28] Und anders als in der weltlichen Stratifikation, in der die Person durch ihren gesellschaftlichen Status inkludiert und weitgehend festgelegt war, fungierte in religiöser Hinsicht die Seele als Moment der Kontingenz dergestalt, dass die religiöse Inklusion der Person, ihr jenseitig orientiertes Seelenheil, (auch) von der Angemessenheit ihrer psychischen Selbstreferenz abhängig gemacht bzw. dieser kommunikativ zugeschrieben wurde. Dazu bildeten sich Institute wie die Beichte, das Geständnis und später das verinnerlichte Gewissen, die der religiös induzierten kommunikativen Introspektion und damit überhaupt erst der performativen Konstitution des religiösen Individuums dienten.[29] Daran konnte sich dann jeweils eine Semantik des kontemplativen individuellen Glaubens entfalten. Die christliche Figur der Seele wurde dabei ausgehend von der erlebten Transzendenz Gottes informiert, inspiriert und konstituiert. Damit ging das für die christliche Religion charakteristische individuelle Sündenbewusstsein einher, das sich der Sündhaftigkeit des Individuums bewusst ist und daher auf die Gnade Gottes hoffen muss, um das jenseitige Heil erlangen zu können. Auf diese Weise supplementierte das religiös konstitu-

26 Vgl. ebd, S.173ff.

27 Vgl. Dumont: Individualismus, S.33ff.

28 Vgl. Niklas Luhmann: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000.

29 Siehe hierzu u.a. Alois Hahn/Volker Kapp (Hg.): Selbstthematisierung und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt am Main 1987.

ierte und inkludierte Individuum die Inklusionsindividualität der Stratifikation. Wie Dumont aufzeigt, formierte sich allerdings nicht zuletzt aus diesem außerweltlichen Individuum, wie es im Kontext der christlichen Religion entstanden war, überhaupt erst das „innerweltliche Individuum".[30] Und dieser Prozess der Emergenz vollzog sich historisch wiederum im Kontext der Institutionen der Kirche und später des Staates. Aufschlussreich für diesen semantischen Übergang von der außerweltlichen hin zur innerweltlichen Konstitution des Individuums sind demnach bereits die Position Ockhams und ihre Rezeption seit dem 13. Jahrhundert.

> „Zunächst einmal widerspräche es der ‚absoluten Macht' Gottes (plenitudo potestas), durch etwas anderes als sich selbst begrenzt zu sein. Wir werden sehen, wie dieser Bezug zur Macht Gottes sich in den menschlichen Institutionen widerspiegelt. Das Recht, in seinem grundlegenden Aspekt ein Ausdruck der Ordnung, die der menschliche Geist in der Natur entdeckte, wird ganz und gar Ausdruck der ‚Macht' oder des ‚Willens' des Gesetzgebers. Darüber hinaus wird das Recht, das bisher als eine gerechte Beziehung zwischen sozialen Wesen aufgefasst war, zur sozialen Anerkennung der Macht (*potestas*) des Individuums. Ockham ist somit Begründer der ‚subjektiven Theorie' des Rechts, die in der Tat die moderne Rechtstheorie darstellt."[31]

Hierin verschränkten sich zwei Verschiebungen: einerseits die genealogische Verschiebung des religiös begründeten Individuums von der transzendent konstitutiven Figur der Seele hin zur immanent konstitutiven Figur des Geständnisses und des Gewissens und andererseits unmittelbar daran anschließend die semantische Antizipation der Evolution von (primär) religiöser zu politischer Inklusion.

> „Ausgehend von dem Recht auf Widerstand gegen Verfolgung durch einen Tyrannen, dem die Vorstellung von einem Vertrag zwischen Regierenden und Regierten zugrunde gelegt wurde, führte die Entwicklung zum Postulat des Rechts des Individuums auf Gewissenfreiheit. Die Gewissensfreiheit stellt so den zeitlich ersten Aspekt der politischen Freiheit und die Wurzel aller anderen dar."[32]

30 Vgl. Dumont: Individualismus, S.33ff.

31 Ebd., S.77f.

32 Ebd., S.85.

Die Entstehung eines genuin individuellen Gewissens[33] seit dem 16. Jahrhundert bildete daher ebenfalls den Ausgangspunkt für Kosellecks Untersuchung der Formierung des modernen Politischen.[34]

Mithin war in der keineswegs statischen, sondern vielmehr dynamischen hierarchischen Opposition, die nach Dumont die semantische Grundkonstellation der von ihm so bezeichneten holistischen stratifizierten Gesellschaft des ausgehenden Mittelalters darstellte, bereits das evolutionäre Potential für den diskontinuierlichen Übergang zu funktionaler Differenzierung sowie für die Genealogie des modernen innerweltlichen Individuums bzw. systemtheoretisch formuliert: des Exklusionsindividuums angelegt. Denn ausgehend von der inhärenten Dynamik der hierarchischen Opposition zwischen *sacerdotum* und *imperium* konkurrierten Kirche und Staat schließlich innerhalb des symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums der Macht um Hegemonie, und zwar bis zur Emergenz des „eigentlichen" modernen Staates im Kontext der Religionskriege des 16. Jahrhunderts.

„Diese neue Konfiguration ist bedeutungsschwer und entwicklungsträchtig. Es dürfte offensichtlich sein, dass in einem allgemeinen Sinn das christliche Individuum fortan stärker in die Welt verstrickt ist. Auf der Ebene der Institutionen ist die Entwicklung… zweischneidig: Zwar wird die Kirche weltlicher, doch partizipiert umgekehrt der politische Bereich nun direkter an den absoluten, universalistischen Werten. Er ist sozusagen in einer ganz neuen Weise geheiligt. Darin kommt eine Virtualität zum Vorschein, die später Wirklichkeit werden soll: Ein bestimmtes politisches Gemeinwesen kann zum Träger absoluter Werte aufsteigen. Und tatsächlich ist genau so der moderne Staat beschaffen, denn er setzt nicht andere politische Formen kontinuierlich fort, er ist vielmehr eine umgewandelte Kirche; das wird daran sichtbar, dass er nicht auf verschiedenen Ständen bzw. Rangordnungen oder Funktionen aufbaut, sondern auf Individuen…"[35]

Daher werden weder Entstehung des modernen Staates noch die damit ermöglichte Evolution politischer Inklusion verständlich, ohne sich der darin gleichsam eingelagerten Genealogie des modernen Individuums, also der Entstehung der modernen Form von Exklusionsindividualität zu widmen.

33 Siehe hierzu auch Heinz D. Kittsteiner: Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt am Main 1995.

34 Vgl. Reinhart Koselleck: Kritik und Krise. Studien zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt am Main 1969.

35 Dumont: Individualismus, S.62f.

Und umgekehrt wird deutlich, inwiefern die Ausdifferenzierung psychischer Selbstreferenz anhand der Institution des Gewissens innerhalb einer doppelten achsenzeitlichen Konstellation zwischen dem potentiellen Subjekt der Selbstreferenz einerseits sowie Kirche (Religion) und Staat (Politik) andererseits erfolgte. So handelte es sich hier – im charakteristischen Unterschied zur primär eigenmächtigen Selbstreferenz des Adels, die erst nachträglich durch die Formierung des monarchischen Staates gleichsam eingehegt wurde – zunächst um eine gewissermaßen institutionell fremdinduzierte Instanz der Selbstbeobachtung und Selbstreferenz, die gerade die faktische Ohnmacht des Individuums gegenüber kirchlicher oder staatlicher Gewalt durch die rechtlich abgeleitete Institution des Gewissens in einen reaktiven potentiell machtvollen Wert umwendete. In der Konsequenz entstand schließlich der politische Wille zum Subjekt genealogisch aus dem *Ressentiment* heraus.

4. MONTAIGNES *ESSAIS* – DIE LITERARISCH-ASKETISCHE KONSTITUTION DER EXKLUSIONSINDIVIDUALITÄT

Im Folgenden wird Montaigne als monumentales diskursives Ereignis begriffen, das die Entstehung des modernen Individuums und der darin implizierten Exklusionsindividualität nicht nur illustriert und dokumentiert, sondern performativ moderne Individualität aus dem Kontext der stratifizierten Gesellschaft heraus artikulierte. Montaignes *Essais*[36] formulierten in diesem Sinne die performative Logik einer selbstreferentiellen Konstruktion der Person als eines Individuums, das sich dezidiert gegenüber seinen diversen sozialen Rollen und seinem gesellschaftlichen Status in der stratifizierten Gesellschaft verselbständigt. Dies erfolgte ganz programmatisch durch praktische Selbstbeobachtung, Introspektion, die selbstreferentiell ein personales Innen kommunikativ erzeugte. Diese performative Konstitution wurde jedoch freilich in einer Semantik der Selbsterkenntnis gleich wieder verdeckt, so als ob es das Selbst immer schon gegeben hätte und es bis dahin lediglich nicht kommunikativ zugänglich, also eben bloß unerkannt, gewesen wäre.

---

36 Siehe zum Folgenden die beiden übersetzten Ausgaben von Michel de Montaigne: Essais, hg. v. Arthur Franz, Köln 2005 (zitiert als „Essais“) u. Michel de Montaigne: Les Essais. Erste moderne Gesamtübersicht, hg. v. Hans Stilett, Frankfurt am Main 1998 (zitiert als „Les Essais“).

Montaigne stammte aus einer großbürgerlichen Kaufmannsfamilie des dritten Standes, die durch geschäftlichen Erfolg zu Vermögen gekommen war und im 15. Jahrhundert ein erzbischöflich belehntes Schloss in der Nähe von Bordeaux und damit den Adelstitel erworben hatte.[37] Die Karriere Montaignes ergab sich dementsprechend ganz im Sinne der Logik der stratifizierten Gesellschaft aus dieser Herkunft. Er genoss eine standesgemäße zunächst humanistische, dann auf die Kultivierung des noch jungen Adelstitels der Familie bedachten Ausbildung auf einer Adelsakademie. Daraufhin schlug er die für ihn prädestinierte Laufbahn eines monarchischen Beamten der *noblesse de robe* ein, indem er die Rechtswissenschaft studierte. Als Vierundzwanzigjähriger nahm er schließlich die Position eines juristischen Beamten beim *Parlement* in Bordeaux ein.[38] Daran schloss sich eine Karriere in verschiedenen öffentlichen Ämtern an, die dann schließlich in einer bemerkenswerten, ja geradezu eigenwilligen Weise endete bzw. unterbrochen wurde, indem Montaigne sich 1571 auf sein Schloss zurückzog. Montaignes damit verbundener Rückzug von seinen öffentlichen Ämtern und seine in den berühmt gewordenen *Essais* dokumentierte einsame Praxis der introspektiven Selbstbeobachtung stehen gleichsam paradigmatisch für die Entstehung moderner Exklusionsindividualität, d.h. für die Schaffung eines Individuums, das nicht mehr in seinen sozialen Rollen oder seinem gesellschaftlichen Status aufgeht, sondern sich gerade außerhalb dieser Inklusionsmodi formierte. Damit stand dann unweigerlich auch die Logik der Stratifikation zur Disposition, die ja darauf beruhte, dass jede Person primär, wenn nicht ausschließlich durch ihren gesellschaftlichen Status definiert und letztlich determiniert wurde. An die Stelle der primären Form des Inklusions-Status in der stratifizierten Gesellschaft, also an die Stelle der Unterscheidung zwischen privilegierter *noblesse* einerseits und dem negativ definierten Rest der *roturiers* andererseits, setzte Montaigne mithin die Unterscheidung zwischen Ich und Welt, wobei er das individuelle Ich zunächst allerdings dezidiert außerhalb seiner gesellschaftlichen Bezüge verortete. Dieses asketisch-essayistisch konstituierte Exklusionsindividuum Montaignes charakterisierte sich durch seine Singularität, die Montaigne gerade zu ergründen trachtete, die jedoch zugleich nicht zu trennen war von der Beobachtung, dass dieses einzigartige Individuum wiederum inhärent der menschlichen Gattung insgesamt angehörte (wohlgemerkt nicht mehr primär Adel oder Volk). Vor diesem Hintergrund drückte sich die faktische Exklusivität des Individuums Montaignes in

37 Vgl. Hugo Friedrich: Montaigne, Bern 1967, S.14.

38 Vgl. ebd.

der programmatischen Aussage im Vorwort der *Essais* aus, dass die darin enthaltenen essayistischen Weltbetrachtungen vor allem und zuletzt doch „nur" höchst individuelle Selbstbetrachtungen darstellten.[39] In gewisser Hinsicht artikulierte Montaigne damit effektiv eine Umkehrung der Logik gesellschaftlicher Stratifikation, insofern die Beobachtung des Individuums nun nicht mehr durch dessen gesellschaftlichen Status determiniert wurde, sondern umgekehrt jede Beobachtung der (auch gesellschaftlichen) Welt stets vom Individuum selbst ausging und schließlich ebenfalls immer wieder zu diesem zurückführte. Damit knüpfte dieser Diskurs durchaus an die autobiographischen *Confessiones* des Augustinus an, ohne allerdings deren emphatischer religiöser (Rück-)Bindung des eigenen biographisch konstituierten Selbst an die Transzendenz eines Gottes, die dafür sorgte, dass es sich hier um ein explizit religiös inkludiertes Individuum gehandelt hatte. Darüber hinaus führte Montaigne gleichsam an seinem eigenen Fall paradigmatisch eine neuartige Unterscheidung zwischen dem privaten Individuum einerseits und dem öffentlichen Subjekt andererseits ein. Damit transponierte er gleichsam die damals prominente Formel der „zwei Körper des souveränen Monarchen" (Kantorowicz)[40] auf die Ebene des Subjekts. Allerdings postulierte er dabei – anders als sein Freund La Boëtie – eine strikte Trennung zwischen dem öffentlichen und dem privaten Individuum.[41] Descartes griff diese Unterscheidung später auf und spitzte sie im Rahmen einer Semantik des Handelns als primärem Modus der Inklusion auf die Unterscheidung zwischen dem Persönlichen und dem Politischen zu.[42] Und Rousseaus spätere berühmte Formel der *volonté générale* stellte dann wiederum eine genealogische Umwertung dieser Unterscheidung dar.

Montaignes *Essais* artikulierten jedenfalls einen performativen Akt der kommunikativen Selbstbeschreibung qua Schrift und Literatur (*écriture*), durch das sich die Person Montaigne als Individuum jenseits seines gesellschaftlichen Status und seiner wahrgenommenen sozialen Rollen in einer neuartigen Weise konstituierte. Das Schreiben wurde somit als spezifisches Medium für die Konstitution des Individuums überhaupt zentral, indem es hinsichtlich der Sozialdimension des Sinns performativ die Unterscheidung

39 Vgl. Montaigne: Essais, An den Leser, S.41f.

40 Siehe Ernst H. Kantorowicz: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München 1990.

41 Vgl. Timothy J. Reiss: Mirages of the Selfe. Patterns of Personhood in Ancient and Early Modern Europe, Stanford 2003, S.440ff.

42 Ebd., S.487.

zwischen Erleben und Handeln sowie zwischen Information und Mitteilung in der Form der Selbstreferenz des Subjekts instituierte. „Ecrire, ce n'est rien d'autre qu'écouter ses rêveries'…" und „On n'écrit pas par métier; on écrit par passion…"[43] Außerdem bildeten die *Essais* darüber hinaus ein Archiv der effektiven Konstitution des Individuums, und zwar in allen drei Dimensionen des Sinns. In der Sachdimension wurde dabei das individuelle Selbst bezeichnet und von allem anderen unterschieden. Das Selbst war also auf der bezeichneten Innenseite der Form Individualität postiert und damit aktualisiert, während sich alle anderen möglichen Dinge auf deren zunächst unmarkierter Außenseite befanden. Diese vorwiegend soziale, weil dezidiert kommunikativ erreichbare Welt blieb freilich nicht einfach von den Betrachtungen Montaignes ausgeschlossen, sondern wurde jeweils mit Bezug zum individuellen Selbst Montaignes thematisiert, so jedenfalls lautete das Skript, das sich Montaigne zu Beginn der *Essais* selbst verordnet hatte. In der Sachdimension ermöglichte es diese neuartige performativ instituierte Form der Individualität also, die kommunikative Unterscheidung zwischen Selbst- und Fremdreferenz operativ in neuartiger Weise, und zwar nunmehr aus der Sicht eines Individuums zu handhaben, das sich zunächst selbst kommunikativ(!) aus der Gesellschaft exkludierte, um selbstreferentiell im Medium des freilich erst kommunikativ evozierten „inneren" Bewusstseins seine eigene Autonomie zu begründen. Indem er im Modus der literarischen Introspektion seinen inneren Gedanken folgte, schuf und praktizierte Montaigne ein genuin individuelles Bewusstsein, das sich wiederum der Welt, seiner gesellschaftlichen Umwelt, öffnete.

„Dies hier sind bloß Versuche meiner natürlichen Fähigkeiten, und keineswegs der erworbenen; und wer mich bei meiner Unwissenheit ertappt, der kann mir nichts anhaben, denn schwerlich werde ich einem andern für meine Aufsätze einstehen, der ich nicht einmal mir selber dafür einstehe; noch auch bin ich von ihnen befriedigt. Wer auf Gelehrsamkeit ausgeht, mag da nach ihr fischen gehen, wo sie haust: ich wüsste nichts, was weniger meine Sache wäre. Dies sind hier meine Einfälle, durch die ich nicht Sachkenntnisse zu geben suche, sondern Kenntnis von mir; die Kenntnis der Dinge werde ich vielleicht eines Tages besitzen oder habe sie einmal besessen, je nachdem mich der Zufall auf Stellen führte, wo sie erläutert werden. Aber ich erinnere mich nicht mehr daran. Und wenn ich einiges gelesen habe, so habe ich doch nichts behalten. So gebe ich über nichts Gewissheit, es sei denn darüber, wie weit zu dieser

43 Vgl. Colette Fleuret: Rousseau et Montaigne, Paris 1980, S.171.

Stunde meine Kenntnis davon reicht. Man sehe nicht auf meinen Stoff, sondern auf die Form, die ich ihm gebe.“[44]

In der Sozialdimension unterschied Montaigne den in der Sachdimension gewonnenen eigenen Standpunkt – sei es zu sich selbst, sei es vis-à-vis der gesellschaftlichen Wirklichkeit – von möglichen anderen Perspektiven, die anderen Individuen zugeschrieben werden konnten. Und in der Zeitdimension wurde die Referenz auf das Selbst als Resultat der eigenen Biographie im Rahmen der Unterscheidung vorher/nachher hinsichtlich des Beginns der eigenen literarischen Introspektion relevant. Dies implizierte darüber hinaus die Unterscheidung Kontinuität/Diskontinuität des individuellen Selbst, und zwar in der semantisch elaborierten Unterscheidung zwischen Bestand und Wandel. Montaignes Innovation bestand nun darin, dass er auf der Ebene des Individuums nicht mehr ohne weiteres Bestand bzw. Beständigkeit gleichsam als Normalfall unterstellte und dann Wandel als negative Abweichung auffasste, wie es die Tradition nahegelegt hätte, sondern dass er die Unbeständigkeit geradezu als Existenz- und Möglichkeitsbedingung des Individuums erachtete. In Montaignes weitreichender Diagnose der Unbeständigkeit des Individuums waren allerdings Kontemplation und Aktion zutiefst aufeinander bezogen. Obwohl Montaigne dabei vom Primat der Kontemplation ausging, um seine eigenen Handlungen wie die der Menschen überhaupt zu analysieren, vermied er es, anders als etwa die religiöse Introspektion oder später der cartesianische Diskurs, die individuellen Handlungen ethisch zu bewerten oder gemessen an einer abstrakten Rationalität – wie die der Vernunft, eines *cogito* oder eines korrespondierenden subjektiven Willens – zu beurteilen. Denn für Montaigne waren Denken und Handeln gleichermaßen unbeständig, weil sie durch die verschiedensten Launen, Leidenschaften und mehr oder weniger unbewussten Motive beeinflusst werden konnten. So betrachtete er das Denken keinesfalls als überlegene Instanz, die ethisch verbindliche Maßstäbe für das Handeln des Individuums liefern könnte.

In seinen *Essais* formulierte und antizipierte Montaigne darüber hinaus bereits Grundzüge moderner Exklusionsindividualität, und zwar indem er den Diskurs der Differenzierung zwischen sozialen und psychischen Systemen im Postulat der Unterscheidung zwischen (sozialem) Handeln einerseits und (psychischem) Denken andererseits postulierte. „Die Gesellschaft hat kein Recht auf unsere Gedanken; aber das übrige, unser Tun, unsere Arbeit, unseren Besitz und unser Leben, das alles müssen wir in ihren Dienst einset-

44 Montaigne: Les Essais, Über die Bücher, S.385.

zen und dabei unsere eigenen Absichten zurückstellen.“[45] Die beginnende Ausdifferenzierung psychischer Systeme und die damit verbundene Formierung der Exklusionsindividualität gingen bei Montaigne außerdem einher mit der expliziten Differenzierung zwischen Person und Rolle in der Sozialdimension.

„Gewöhnlich kommt es mir bei den Menschen nur auf bestimmte Eigenschaften an, die ich gerade brauche. Ich will damit nicht sagen, wie man sich auf der Welt verhalten soll – damit geben sich genug andere Leute ab –, sondern wie ich mich verhalte. Zur Unterhaltung bei Tisch will ich einen unterhaltsamen, nicht einen vorsichtigen Gast; im Bett lieber eine schöne als eine gute Frau; für die wissenschaftliche Diskussion kommt es mir auf die geistigen Fähigkeiten an; im Notfall kann ich dabei auf charakterlichen Anstand verzichten: ähnlich ist es auch sonst.“[46]

Und in der Zeitdimension implizierte dies, so beschreibt es jedenfalls Montaigne an sich selbst – bezogen auf die der Person zugeschriebene Kommunikation – eine zunehmende Differenzierung zwischen vorher und nachher. „Wenn ich meinen Diener auszanke, bin ich wirklich böse auf ihn; meine Verwünschungen sind ernst gemeint, ich tu nicht bloß so. Aber sobald mein Ärger verflogen ist, bin ich gleich bereit, mich für ihn einzusetzen, wenn er meine Unterstützung braucht. [...] Eine einzelne Eigenschaft bezeichnet uns nie ganz richtig und ganz vollständig.“[47] Insofern das Individuum hier als Person erschien (und nicht als Rollenträger), verweist dies darauf, dass die Form der Person unterschiedliche Erwartungen (Rollen) bündelte, ohne auf einzelne oder bestimmte dieser Erwartungen reduziert werden zu können. Montaigne kann insgesamt im Sinne der vorliegenden Untersuchung als monumentales Paradigma und präsumtive Antizipation der Genealogie des modernen Individuums im Frankreich des 16. und 17. Jahrhunderts gelten, und zwar im Modus der introspektiven Selbstreflexion. „Innen und außen, Selbst und Welt als Schemata des Erlebens und Interpretierens sind mithin Resultate eines Unterwerfungsprozesses. [...] Dies impliziert eine Selbstreflexion, die das ausmacht, was Bewusstsein genannt wird…“[48] Die Ausdifferenzie-

45 Montaigne: Essais, Über die Gewohnheit, S.77.

46 Ebd., Über die Freundschaft, S.114.

47 Ebd., Weinen und Lachen, S.126.

48 Vgl. Friedhelm Guttandin: Genese und Kritik des Subjektbegriffs. Zur Selbstthematisierung der Menschen als Subjekte, Egelsbach 1993, S.76.

rung der Individualität psychischer Selbstreferenz antizipierte letztlich bereits das „Subjekt der Unterwerfung“[49].

5. DESCARTES’ *COGITO* – DIE SELBSTREFERENTIELLE KONSTITUTION DES MODERNEN SUBJEKTS

Mit René Descartes avancierte das individualisierte Subjekt zu einer prominenten Figur der Selbstreferenz qua Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung, und zwar ausgehend von den Differenzierungen und strukturellen Kopplungen zwischen sozialen und psychischen Systemen, von Bewusstsein und Kommunikation sowie in der semantisch neu akzentuierten Unterscheidung von Denken und Handeln. Descartes hat in seinen Meditationen das denkende Subjekt mit dem historisch folgenreichen Titel des *cogito* versehen und damit die kommunikative (Selbst-)Beobachtung psychischer Selbstreferenz philosophisch mitbegründet. Paul Valéry hat dieses diskursive Ereignis des *cogito* in einer treffenden Intuition gleichsam diesseits seiner philosophischen Implikationen als kommunikativen und selbstreferentiellen Akt einer Selbstanrufung des Subjekts beschrieben[50], die Rudolf Burger wiederum bereits als „Selbstermächtigung des Subjekts“ charakterisiert hat.[51] In diesem Sinn markiert Descartes’ *cogito* ein veritables diskursives Ereignis des Willens zum Subjekt.[52] Mit der selbstreferentiellen Figur des denkenden Subjekts artikuliert das *cogito* zugleich anhand der grundlegenden Unterscheidung Innen/Außen, plastischer gefasst als Vernunft/Wahnsinn, die Form Inklusion/Exklusion gleichsam als Matrix der Rationalität. Dieses diskursive Ereignis in der Genealogie des modernen Subjekts offenbarte sich tatsächlich in aufschlussreicher Weise in der beobachteten Diskontinuität, die der gesellschaftliche Umgang mit dem Wahnsinn im Sinne eines konstitutiven Außen des seit dem 16. Jahrhundert semantisch konstituierten vernunftbegabten und (selbst)bewusst denkenden Subjekts als Figur der Entfaltung von Selbstrefe-

---

49 Vgl. Butler: Subjekt.

50 Vgl. Paul Valéry: „Descartes“, in, ders. Werke, Bd.4. Zur Philosophie und Wissenschaft, hg. v. Jürgen Schmidt-Radefeld, Frankfurt am Main 1989, S.31f.

51 Vgl. Rudolf Burger: „Vom Willen zum Erhabenen“, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 19, 4, 1991, S.594-607.

52 Vgl. auch ebd.

renz im Modus der strukturellen Kopplung von sozialen und psychischen Systemen erfahren hat.

„Nicht die Permanenz einer Wahrheit garantiert das Denken gegen den Wahnsinn, wie sie ihm verstattet, einem Irrtum zu entgehen oder aus einem Traum aufzutauchen. Es ist nicht eine dem Gegenstand des Denkens, sondern dem denkenden Subjekt essentielle Unmöglichkeit, verrückt zu sein. [...] … denn der Wahnsinn ist gerade die Bedingung der Unmöglichkeit des Denkens… Der Wahnsinn wird aber von dem zweifelnden Subjekt ausgeschlossen. So wie bald ausgeschlossen wird, dass es nicht denkt und nicht existiert. Mit den Essais von Montaigne ist eine bestimmte Entscheidung gefallen. Als Montaigne Tasso im Irrenhaus besuchte, gab ihm nichts die Sicherheit, dass nicht jeder Gedanke von der Unvernunft heimgesucht würde. Und das Volk? Das ‚arme vom Wahnsinn missbrauchte Volk'?“[53]

Wie Foucault instruktiv demonstriert, avancierte in diesem Zusammenhang die Unterscheidung Vernunft/Wahnsinn, wie sie hier profiliert wurde, zu einer semantischen und gesellschaftsstrukturellen Leitunterscheidung hinsichtlich der Form Inklusion/Exklusion.

„Als Erfahrung des Denkens impliziert sich der Wahnsinn selber und schließt sich folglich selber aus dem Plan aus. [...] Er [Descartes] verbannt aber den Wahnsinn im Namen dessen, der zweifelt und der nicht mehr unvernünftig sein kann als nicht zu denken und nicht zu sein. [...] Der Weg des Zweifels bei Descartes scheint zu bezeugen, dass im 17. Jahrhundert die Gefahr gebannt ist und der Wahnsinn außerhalb des Gebietes gestellt ist, in dem der Wahnsinn sein Recht auf Freiheit besitzt. Es handelt sich um jenes Zugehörigkeitsgebiet, das für das klassische Denken die Vernunft selbst ist. Der Wahnsinn befindet sich künftig im Exil. Wenn der Mensch wahnsinnig sein kann, so kann das Denken als Ausübung der Souveränität eines Subjekts, das sich die Verpflichtung auferlegt, das Wahre wahrzunehmen, nicht wahnsinnig sein. Es ist eine Trennungslinie gezogen worden, die die der Renaissance so vertraute Erfahrung mit einer unvernünftigen Vernunft und einer vernünftigen Unvernunft unmöglich machen wird. Zwischen Montaigne und Descartes ist etwas wie das Heraufkommen einer Ratio geschehen.“[54]

---

53 Michel Foucault: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt am Main 1973, S.69.

54 Ebd., S.70f.

Oder anders formuliert hat sich eine bis dahin nicht da gewesene Differenzierung zwischen sozialen und psychischen Systemen vollzogen, in deren Folge die Problematik von Inklusion und Exklusion in ganz neuartiger Weise virulent wurde.

Interessanterweise tauchte auf der Gegenseite des inkludierten Subjekts, also auf der Seite der Exklusion und des Wahnsinns allerdings mit dem „Volk" oder der Gruppe der Wahnsinnigen ein Kollektiv von Körpern, gleichsam also bereits eine Population *avant la lettre* auf. Und es war die vorwiegend politisch-rechtliche Konstruktion dieser Population durch Institutionen der Ausschließung durch Einschließung, der gleichzeitigen Exklusion und Inklusion, die Foucault rekonstruiert, und zwar noch bevor Volk oder Nation zu genuin politischen und semantisch prominenten Kategorien der Form Inklusion/Exklusion geworden sind. An der institutionellen Adressierung, der Sozialisierung oder auch der Gouvernementalisierung des Wahnsinns als exkludierter Seite der Form psychischer Selbstreferenz konnte sich schließlich auch das politische System in seiner Funktion und Kapazität der Herstellung und Durchsetzung kollektiv bindender Entscheidungen seine operative Selbstreferenz entfalten.

> „Die Internierung ist eine dem 17. Jahrhundert eigene institutionelle Errungenschaft. Sie nimmt sofort einen Umfang an, der ihr keine gemeinsame Dimension mit der Unterbringung in Gefängnissen lässt, wie man sie im Mittelalter kannte. Als Maßnahme der Ökonomie und sozialer Vorsicht hat sie den Wert einer wirklichen Erfindung. Aber in der Geschichte der Unvernunft bezeichnet sie ein entscheidendes Ereignis: den Augenblick, in dem der Wahnsinn am sozialen Horizont der Armut, der Arbeitsunfähigkeit und der Unmöglichkeit, sich einer Gruppe zu integrieren, wahrgenommen wird: den Augenblick, in dem er sich in die Probleme der Gemeinschaft zu verflechten beginnt."[55]

Ja, der Wahnsinn bildete ein regelrechtes Experimentierfeld der sich ausdifferenzierenden Politik.

Seit Descartes stellte sich darüber hinaus eine strukturelle und semantische Homologie zwischen der Figur des selbstbewussten Subjekts als individueller Form psychischer Selbstreferenz einerseits und der Figur der Souveränität als Ausgangspunkt der Ausdifferenzierung des politischen Systems anhand der Form des modernen Staates andererseits ein. „Wie die Vernunft bei Descartes unteilbar ist und deshalb ihren Ort im Einzelnen hat, so ist

55 Ebd., S. 97f.

auch die Souveränität unteilbar und hat ihren Ort im König. Nur was selbst unteilbar ist, kann anderes teilen, und d.h. beherrschen."[56] In genealogischer Perspektive hat Foucault diesen Zusammenhang als institutionelle Dynamik der (Selbst-)Disziplinierung analysiert.[57]

„Auch die Selbstdisziplin, die das Ich Descartes' sich auferlegt, hat eine gesellschaftliche Entsprechung in dem, was Foucault in seiner Histoire de la folie ‚die große Einschließung' (le grand renferment) nennt. Das 1656 gegründete Hôpital général, in dem Arbeitslose, Landstreicher, Kranke, Verbrecher und Wahnsinnige verwahrt werden, hat eine doppelte Funktion: es kontrolliert und unterdrückt abweichendes Verhalten und liefert zugleich billige Arbeitskräfte. [...] Offenbar ist der Gedanke der Disziplinierung des Ich keine isolierte Erscheinung, sondern tritt im Zusammenhang mit anderen politischen und sozialen Disziplinierungsphänomenen auf."[58]

Dieser Zusammenhang war allerdings keineswegs zufällig, sondern manifestierte die konstitutive strukturelle Kopplung zwischen sozialen Systemen, hier insbesondere dem sich ausdifferenzierenden politischen System, einerseits und psychischen Systemen (Bewusstsein) in der Form der kommunikativ emergenten Form der individuellen Person andererseits. Das Subjekt der Exklusionsindividualität konstituierte sich mithin grundlegend anders als der Adel nicht durch äußerlich manifestierte und zelebrierte Attribute, sondern durch die verinnerlichte Praxis des Denkens inklusive eines daraus erwachsenden Selbstbewusstseins sowie durch die darauf bezogene Artikulation der (Selbst-)Disziplin. Indem hier auf die Unterscheidung psychisches System/soziales System im Modus der Beobachtung zweiter Ordnung kommunikativ reflektiert wurde, entstand eine neuartige Systemreferenz, die zugleich eine spezifische Rationalität ausbildete. Damit verschob sich ebenfalls grundlegend die Perspektive der kommunikativen Beobachtung von Gesellschaft. Denn die Gesellschaft wurde nicht mehr primär anhand des Schemas eines repräsentativen sozialen Status, das ja stets eine serielle hierarchische Distinktion gemäß der Logik der Stratifikation implizierte, beobachtet, sondern durch das individuelle Prisma der Subjektivität. Auch dem lag indes eine spezifische Logik der Distinktion zugrunde, jedoch diesmal in der Form

56 Peter Bürger: Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes, Frankfurt am Main 1998, S.43.

57 Siehe Michel Foucault: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main 1997.

58 Bürger: Subjekt, S.43.

Subjekt/Objekt bzw. Selbst/Welt etc. Insofern mit dieser veränderten Beobachterperspektive eine neuartige Selbstpositionierung und Logik der Adressierung der individuellen Person vor allem in der Form neuer Selbst- und Fremdbeschreibungen einherging, wirkte sich dies unmittelbar auch auf die Kommunikation von Inklusion/Exklusion aus. Denn zunächst einmal verortete sich das derart konstituierte Subjekt anders als der gesellschaftlich ja zutiefst qua Status inkludierte und exponierte Adel auf der Seite der Exklusion, also im Modus der Exklusionsindividualität. Das heißt, seine Individualität erlangte das Subjekt gerade dadurch, dass es die Gesellschaft bzw. die Welt gleichsam „von außen" beobachten konnte. Indem es darauf und auf die damit performativ erzeugte Unterscheidung zwischen beobachtendem Subjekt und beobachteten Objekt reflektierte, evozierte es Rationalität, und zwar performativ im Modus des Denkens, d.h. der ihm inhärenten strukturellen und operativen Kopplung zwischen psychischem und sozialem System im umfassenden Medium des Sinns. Dies lässt sich sowohl evolutionstheoretisch als auch genealogisch allerdings ausschließlich in Form der performativen Selbstbeschreibungen, also in den zeitgenössischen Texten, analysieren. Dabei wird unmittelbar deutlich, dass und inwiefern sich diese Selbstbeschreibungen seit dem Ende des 16. Jahrhunderts und vor allem seit dem 17. Jahrhundert strukturell und semantisch von denen des Adels der primär stratifizierten Gesellschaft bis ins 16. Jahrhundert unterschieden. Von der Inklusionsindividualität und seriellen hierarchischen Positionierung des Adels, die sich am gesellschaftlichen Status, an ständischen Attributen wie z.B. *générosité* sowie an repräsentativen Selbstbeschreibung (*Mémoires*, Familien-Genealogien) festmachten, unterschied sich demnach die Figur der Exklusionsindividualität grundlegend, insofern sie die psychische Selbstreferenz als individuelle Autonomie zwar durch gesellschaftliche Kommunikation, aber gleichwohl dezidiert in semantischer Distanz zur Gesellschaft entfaltete.

Mit der Emergenz des Subjekts der Exklusionsindividualität ereignete sich insgesamt ein struktureller, semantischer und damit letztlich zutiefst historischer Bruch. Denn die Subjektivierung, also die performative Selbstbeschreibung, die das Subjekt zugleich überhaupt erst konstituierte und individualisierte, erfolgte – allerdings nicht ohne an die Figur religiöser Inklusionsindividualität anzuschließen – in einem neuartigen zutiefst weltlichen Diskurs. Die in der Figur der Seele implizierte, durch Gott induzierte und gewissermaßen wiederum an diesen adressierte Introspektion des religiösen Individuums wendete sich im Medium der Literatur gleichsam emphatisch „sich selbst" zu (Montaigne) und konstituierte dergestalt in solcher Reflexion

überhaupt erst performativ das Subjekt (Descartes). Dieser effektive Diskurs der Subjektivierung orientierte sich nicht mehr primär an der Logik hierarchischer Stratifikation bzw. der insbesondere im 16. Jahrhundert daraus hervorgegangenen Form der Souveränität eines transzendent begründeten Gesetzes, sondern entfaltete sich an immanenten gesellschaftlichen Normen, die im Modus individualisierter psychischer Selbstreferenz und durch buchstäbliches *Ressentiment* verinnerlicht wurden. Und mit dieser verinnerlichten Reflexion diskursiv konstituierter Normen entstand schließlich das Subjekt in der nunmehr introspektiv-produktiven Disziplin des Denkens als gesellschaftlich verantwortliche Instanz, als Adressat der in gesellschaftlichen Normen artikulierten Erwartungen. Damit ging die Konstitution des Subjekts der Exklusionsindividualität bereits performativ über in die Möglichkeitsbedingung seiner Inklusion, die wie bei Montaignes literarischer Selbsterzeugung qua Selbstbeobachtung des Individuums dessen Inklusion im Medium der Literatur oder allgemeiner formuliert: in der Ordnung des Diskurses implizierte. Daran schloss Descartes an, indem er diese kommunikative Inklusion psychischer Systeme als Individuum diskursiv konditionierte, und zwar dergestalt, dass er die Form Inklusion/Exklusion an die Unterscheidung Vernunft/Wahnsinn koppelte.[59] Diese nicht nur philosophisch oder ideengeschichtlich relevante, sondern effektiv gesellschaftsstrukturelle Kopplung zwischen Vernunft/Wahnsinn und Inklusion/Exklusion zeigte wiederum Foucault in ihrer epochalen Tragweite auf.[60] Inklusion als Fähigkeit, sich in einen Diskurs einzuschreiben, wurde zunehmend von der Zuschreibung abhängig gemacht, als Individuum psychischer Selbstreferenz eines Bewusstseins vernünftig und rational zu sein sowie über einen freien Willen zu verfügen.

„D'autant que le cogito fondateur, loin de se limiter au constat intellectuel, comporte aussi la volition… Or, Descartes insiste sur l'infinie liberté de notre volonté, qui ne ‚peut jamais être contrainte'. Notre libre arbitre […] nous rend en quelque façon pareils à Dieu et semble nous exempter de lui être sujets'. Car il nous fait ‚maîtres de nous-mêmes'. La sagesse, qui était soumission de la raison, devient son affirmation par la volonté. ‚Suivre la vertu', c'est ‚avoir une volonté ferme et constante d'exécuter tout ce que nous jugerons être le meilleur'. ‚Le souverain bien', alliance de la vertu et du bonheur, ‚ne consiste qu'en une ferme volonté de bien faire et au contentement

59 Siehe hierzu Hassan Melehy: Writing Cogito. Montaigne, Descartes, and the Institution of the Modern Subject, Minneapolis 1993, S. 95ff.

60 Siehe Foucault: Wahnsinn.

qu'elle produit', du fait qu'elle assure ,la possession de toutes les perfections dont l'acquisition dépend de notre libre arbitre'. Cette ,ferme volonté' est ainsi érigée en critère moral absolu, quasiment à la place de l'obéissance aux commandements de Dieu.“[61]

Die cartesianische Figur des freien Willens verweist schließlich auf eine Analogie zwischen dem souveränen Individuum einerseits und dem politischen Souverän andererseits, die bereits Tarde als konstitutiv für die miteinander verflochtene Genealogie des modernen Individuums einerseits und der modernen Politik andererseits ausgemacht hat.[62] Wie das vernünftige Subjekt, das sich durch ein denkendes Selbstbewusstsein und einen freien Willen auszeichnete, sich gegenüber den vielfältigen Leidenschaften sowie dem körperlich manifesten und exponierten Wahnsinn, der von diesen zuweilen hervorgebracht wird, konstituierte, qualifizierte und damit von jenen unterscheidet, so distinguierte sich der souveräne, aktive und „wollende“ Staat seit dem 16. Jahrhundert von der passionierten „ungeordneten“ Gesellschaft. Nicht zufällig wurde der souveräne Monarch, Verkörperung des Staates, als Kopf der Gesellschaft imaginiert, der gleichsam kognitiv für die Konstitution der Gesellschaft zuständig war. „The philosopher and the good prince, then, could train people into generosity and reestablish a society based on everyone's sense of mutual duties, offices.”[63]

Descartes antizipierte darüber hinaus bereits ausgehend vom rationalen Individuum die Frage nach dessen potentieller gesellschaftlicher und politischer Inklusion, die in Analogie zur Figur des Souveräns durch die Kapazität des Subjekts zur Selbstbeherrschung, d.h. vor allem Kontrolle der körperlichen Leidenschaften (*passions*) und Affekte gewährleistet werden sollten. Dabei insistierte in der Figur des Subjekts die Differenz zwischen einem (Selbst-)Bewusstsein, das sich nach Descartes durch rationales Denken als spezifische Form psychischer Selbstreferenz konstituiert, einerseits und der prekären, weil kontingent erfahrbaren Objekthaftigkeit des Körpers, der Leidenschaften, der Gefühle etc. andererseits. In diesem Bezug eines nunmehr psychisch individualisierten Selbstbewusstseins zu seinen körperlichen Dispositionen entfaltet sich schließlich das Medium des Willens, und zwar in der Form des Codes aktiv/passiv. Das individualisierte psychische System

61 Rohou: Condition, S.210f.

62 Vgl. Gabriel Tarde: Les transformations du pouvoir, Paris 2003 (orig. 1899), S.53f.

63 Vgl. Reiss: Selfe, S.517.

rechnet sich damit unter den Bedingungen der sozialen Form Inklusion/Exklusion die potentielle Kapazität der aktiven Beherrschung des eigenen Körpers zu und markiert mit dem negativen Reflexionswert passiven Erleidens ein eventuelles Versagen diesbezüglich.

Das Individuum als Form psychischer Selbstreferenz im Medium des (Selbst-)Bewusstseins konstituierte sich demnach durch die an der rationalen Vernunft und am freien Willen ausgerichteten Selbstbeherrschung sowie Disziplin. Die Evolution politischer Inklusion konnte dann im Modus struktureller Kopplung zwischen sozialen und psychischen Systemen an die Konzepte des freien Willens, der Freiheit, der Souveränität und der Regierung des Körpers anschließen. Die Homologie der Unterscheidungen Vernunft/Wahnsinn (psychisches System, individuelles Bewusstsein) und Souveränität/Willkür (politisches System, Staat) ist insbesondere hinsichtlich der Evolution politischer Inklusion bedeutsam. Hier lässt sich ebenfalls das Konzept der Gouvernementalität (Foucault) einordnen, die eine spezifische Rationalität des Regierens begründete, und zwar in einer ausgesprochenen Parallele zwischen den immanenten Grenzen der (individuellen) Vernunft und den immanenten Grenzen der (politischen) Macht.[64] Die Differenzen Inklusion/Exklusion und Vernunft/Wahnsinn stellten überdies bereits seit dem 16./17. Jahrhundert die Möglichkeitsbedingungen für das die moderne Politik konstituierendes „Unvernehmen“ (Rancière)[65] dar, das vielfältige Strategien der Regierung (Gouvernementalität, Polizei) herausforderte. Die evolutionäre Koinzidenz und Analogie zwischen der Konstitution des Individuums qua Vernunft (*raison*) als Ausdifferenzierung eines selbstreferentiellen (Selbst-)Bewusstseins einerseits und der Semantik einer genuin politischen *raison d'Etat* andererseits bildet letztlich einen entscheidenden Ausgangspunkt für die Evolution politischer Inklusion in Frankreich seit dem 16./17. Jahrhundert.

---

64 Vgl. Michel Foucault: Geschichte der Gouvernementalität, Bd.2: Die Geburt der Biopolitik, Frankfurt am Main 2004, S.63ff.

65 Siehe Jacques Rancière: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt am Main 2002.

6. ZWISCHENFAZIT: EXKLUSIONSINDIVIDUALITÄT UND DAS SUBJEKT ALS FIGUR DER SELBSTREFERENZ

Etienne de la Boëties berühmter „Discours sur la servitude volontaire“[66], der 1574 erschien, formulierte innerhalb dieser sich erst allmählich abzeichnenden Matrix, in der die Unterscheidungen Subjekt/Objekt und aktiv/passiv politisch kombiniert wurden, eine semantisch einschlägige Imagination der folgenreichen Interdependenz zwischen Exklusionsindividualität und Politik. Diesen Text zeichnet nicht nur aus, dass er die scheinbaren Selbstevidenzen politischer Herrschaft hinterfragt, sondern darüber hinaus die Art und Weise wie dies geschieht. Indem der Autor fast schon trivial darauf verweist, dass jede Herrschaft auf die aktive Komplizenschaft der Beherrschten angewiesen ist, deckt er die Kontingenz der Macht dergestalt auf, dass sie auf der reproduktiven Selbstbezüglichkeit von Handlungen aufbaut. Gehorsam gilt ihm nicht als passives Erleiden (Erleben) herrschaftlicher Entscheidungen, sondern als aktive Handlungsalternative, die zwar herrschaftlich induziert, aber keineswegs determiniert ist. Gleichzeitig dekonstruiert sich der Text selbst, da der empfohlene Verzicht auf Gehorsam selbst wiederum zwangsläufig im Medium der Macht als Handlung, also als Entscheidung zugerechnet wird. Allerdings stellt dies kein Argument gegen den Text dar, sondern vermittelt einen Eindruck von der operativen Anatomie der Macht (als Herrschaft) selbst. Boëtie zeigt eine Anatomie der Macht auf, die diese als reproduktive Verkettung von kontingenten Entscheidungen ausweist, die in der (ästhetischen) Modalität des Handelns auftritt. Auch und gerade der scheinbar passive Gehorsam reiht sich darin als aktives Handeln operativ ein anstatt ein bloßes Erleben einer übermächtigen Herrschaft zu sein. Genau in dieser Diagnose einer Selbstreferenz der Macht, die zwar wiederum zwischen Selbst- und Fremdreferenz unterscheiden kann, jedoch gerade nicht transzendent fundiert ist, trifft sich der Autor übrigens mit einem Machiavelli. Boëtie fragt zunächst „comme il se peut faire, que tant h'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations, endurent quelquefois un Tyran seul, qui n'a puissance, que celle qu'on lui donne: qui n'a pouvoir de leur nuire, sinon de tant qu'ils ont vouloir de l'endurer…“[67] Bemerkenswert an dieser Fragestellung ist bereits, dass sie nicht darauf gerichtet ist, warum das einzelne Individuum, die

66 Siehe Etienne de la Boëtie: Le Discours sur la servitude volontaire, Paris 1976 (orig. 1574).

67 Vgl. ebd., S.32f.

einzelne Stadt, die einzelne Nation sich einer politischen Herrschaft fügt, sondern dass jeweils von einer Pluralität derjenigen die Rede ist, die sich einer politischen Herrschaft unterwerfen. Hier ist also bereits das Problem markiert, dass eine Population von Individuen in unterschiedlichen Gestalten einer politischen Herrschaft unterworfen wird, während die traditionelle – nachträglich als feudal (dis)qualifizierte – Semantik in der Form Herr/Vassal stets von einer je singulär persönlichen Herrschafts- und Gefolgschaftsbeziehung ausging. Auf der anderen Seite wird die politische Herrschaft selbst weiterhin dezidiert in einem Singular bezeichnet, so dass eine geradezu eklatante Asymmetrie zwischen der potentiell mächtigen Vielzahl der Beherrschten einerseits und der demgegenüber isolierten Stellung des jeweils Herrschenden andererseits erscheint. Daraus folgt für La Boëtie unmittelbar die Konsequenz, dass der jeweils einzelne politische Herrscher niemals die Kapazität habe, der zahlenmäßig weitaus überlegenen Population effektiv zu schaden oder ihr damit zu drohen, es sei denn, diese erdulde die Herrschaft oder vielmehr unterwerfe sich freiwillig. Und aus dieser Konsequenz leitet La Boëtie wiederum sein Postulat ab, dass die Unterworfenen sich nicht mal gewaltsam erheben, sondern es einfach nur unterlassen müssten, an ihrer eigenen Unterwerfung mitzuwirken, um die politische Herrschaft zu stürzen und ihre eigene Freiheit zu erlangen.

„Soyez résolus de ne servir plus, et vous voilà libres. Je ne veux pas que vous le poussiez, ni le branliez, mais seulement ne le soutenez plus, et vous le verrez, comme un grand Colosse, à qui on a dérobé la base, de son poids même fondre en bas, et se rompre.“[68]

Der Autor rekurriert hier darauf, dass der Wille einer Population von Individuen, also der kollektiv vervielfachte Gebrauch individueller psychischer Selbstreferenz, ausreicht, um eine politische Herrschaft zu stürzen. Damit referiert er zugleich auf Inklusion als Mechanismus, die operative Selbstreferenz psychischer Systeme für die Kommunikation sozialer Systeme, in diesem Fall zunächst der stratifizierten Gesellschaft und dann aber vor allem des sich ausdifferenzierenden Systems der Politik, zu nutzen. Auch wenn dies zunächst einmal ein kommunikatives Gedankenexperiment des Autors darstellt, verweist es doch auf strukturelle und semantische Verschiebungen infolge der Koinzidenz zwischen der gesellschaftlichen Konstruktion des Indi-

68 Ebd., S.44.

viduums einerseits und der beginnenden Ausdifferenzierung der Politik an der Form des monarchischen Staates andererseits seit dem 16. Jahrhundert.

Im Kontext der Fragestellung dieser Untersuchung sind insbesondere zwei Aspekte der These La Boëties interessant. Erstens bedient sich seine Argumentation zumindest implizit der Logik, dass sich politische Herrschaft nicht auf einzelne Individuen, sondern über eine Population erstreckt. Und zweitens erleide diese Population ihre Unterwerfung unter politische Herrschaft nicht einfach, sondern wirke in einer vielfältigen Komplizenschaft mit dem jeweiligen Herrscher freiwillig an ihrer eigenen Unterwerfung mit. Das heißt aber umgekehrt, dass die politische Herrschaft selbst unfähig ist, den Gehorsam der unterworfenen Bevölkerung effektiv zu erzwingen. Mithin wird hier bereits ein semantischer Zusammenhang formuliert zwischen Exklusionsindividualität und der Ausdifferenzierung von Politik, der eben darin bestehe, dass man sich nicht beherrschen lassen müsse, insofern man sich nicht selbst freiwillig einer politischen Herrschaft unterwirft. Auf die Politik bezogen wird dieser Zusammenhang allerdings nur in seiner negativen Dimension erfasst, die darin besteht, dass Inklusion nicht politisch erzwungen werden kann. Die positive Dimension, dass politische Inklusion gerade ausgehend vom Sachverhalt der Exklusionsindividualität ermöglicht wird, bleibt hier (noch) ausgeblendet. So artikulierte sich hier ein dezidiertes Narrativ der politischen (Selbst-)Exklusion.

Im Hinblick auf die Entstehung von Exklusionsindividualität war allerdings entscheidend, dass in der (noch primär) stratifizierten Gesellschaft des 16. Jahrhunderts die Unterscheidung zwischen dem Adel als Statusqualität einerseits und der individuellen Person andererseits zunehmend virulent wurde. Ein historisch einschneidender Wandel erfolgte gerade in dem Moment, als sich der Adel gleichsam seiner eigenen individuellen Personalität bewusst wurde und sich daraufhin genötigt sah, sich auch im Rekurs auf persönliche, psychische Kapazitäten wie *mérite*, Sozialisation, Profession, Konfession etc. zu beschreiben. Besonders anschaulich wurden dieser semantische Wandel sowie die sich darin manifestierende Krisen- und Übergangssemantik der Inklusionsindividualität in den Werken Francois de la Noues im „Discours Politiques et Militaires“ (insbesondere im Kapitel „Guerrier“) und Nicolas Pasquiers „Le gentilhomme“.[69] Um die evolutionäre Verschiebung von der Inklusionsindividualität der stratifizierten Gesellschaft hin zur Exklusionsindividualität der funktional differenzierten Gesellschaft nachvoll-

69 Siehe Francois de la Noue: Discours politiques et militaires, Genf 1967 (orig. 1587) u. Nicolat Pasquier: Le gentilhomme, Paris 2003 (orig.1611).

ziehen zu können, ist also die Differenz zwischen der Figur des Adels einerseits und der Figur der – zunächst religiös definierten – Person andererseits besonders instruktiv. Der Adel verkörperte eine distinguierte und privilegierte Statusposition in der stratifizierten Gesellschaft und konstituierte diese damit überhaupt erst als solche. Der Adel selbst wiederum definierte sich qua Distinktion von den *roturiers* durch vornehme Herkunft, die zunehmend in Genealogien schriftlich kommuniziert wurde sowie durch die damit explizit verbundenen Qualitäten, die es unter dem entstandenen Kontingenzdruck vor allem seit dem 16. Jahrhundert immer wieder zu kommunizieren und zu ratifizieren galt. Mithin verkörperte der einzelne Adlige die Genealogie seiner Familie, deren vornehme Attribute sowie die daraus abgeleiteten Qualitäten, so dass in erster Linie die Familie, der Stammbaum, und erst in zweiter Linie die Person adlig war.

Die Inklusion des Adels wurde durch den jeweiligen Status adliger Personen, der sich wiederum primär aus ihrer Herkunft aus einer adligen Familie ableitete, sozial expressiv kommuniziert. Daran knüpfte ein genuin (politisch-)soziales (Selbst-)Bewusstsein des Adels in Frankreich an, ein vornehmlich militärisch konnotierter *esprit de corps*. Die gesellschaftliche Inklusionsindividualität korrespondierte also im übergreifenden Medium des Sinns mit dem inhärenten Bewusstsein adliger *supériorité* und Exklusivität, und zwar unter inhärenter Einbeziehung des Körpers. In der Form des Adels und seiner konstitutiven Selbstbeschreibung waren Kommunikation und Bewusstsein dergestalt immanent und unmittelbar aneinander gekoppelt, dass die Individualität psychischer Systeme noch nicht gegenüber dem sozialen System der Gesellschaft ausdifferenziert war. Indem der Adel seit dem 16. Jahrhundert, als sich die Monarchie als politisches Zentrum der stratifizierten Gesellschaft etablierte, zunehmend explizit politisch-rechtlich durch Privilegien, also qua Gesetz definiert und kommunikativ adressiert wurde, zeichnete sich allerdings eine Individualisierung des adligen Status dergestalt ab, als die explizite Verleihung oder Anerkennung des Adelstitels durch den König nicht mehr ausschließlich von der familiären Herkunft, sondern zusätzlich von gesellschaftlich beobachteten individualisierten Kriterien wie mérite, individueller Lebensweise und partiell auch individuellen Kapazitäten wie vor allem gelehrte Bildung abhängig gemacht wurde. Damit begann sich das Register der Selbstbeschreibung des Adels evolutionär folgenreich zu verschieben, indem hier die Möglichkeitsbedingung für die Differenzierung zwischen einem nunmehr formalen gesellschaftlichen Status einerseits und der kommunikativen Berücksichtigung tatsächlicher individueller (psychischer) Dispositionen der adligen Person geschaffen wurde. So lässt sich die explizite

Anerkennung, Gewährung und Verleihung des Adelstitels durch die Monarchie mitsamt den daraus erwachsenen Konsequenzen für das Selbstverständnis des Adels auch als individualisierende Adressierung durch die absolute, weil gegenüber dem Adel nunmehr weitgehend souveräne Monarchie beschreiben. Da die etablierte Form des Adels in der stratifizierten Gesellschaft allerdings eine individuelle Subjektivierung in diesem emphatischen Sinne, also die Annahme der Qualität eines selbstbewussten und doch damit zugleich unter die monarchische Souveränität unterworfenen Subjekts (der Exklusionsindividualität) effektiv ausschloss, deutete sich in dieser paradoxen Regeneration und Reformierung des Adels – durch den Akt einer transzendenten Zuschreibung statt wie bisher immanent aus seiner exponierten genealogischen Selbstbeschreibung heraus – bereits seine effektive, weit über einen bloßen Machtverlust hinausgehende, „Degeneration" im Übergang von der stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft an.

In der Figur des religiösen Individuums, wie es sich in der christlichen Tradition bis ins 16. Jahrhundert geformt hatte, entstand schließlich ein Supplement der als weltlich qualifizierten gesellschaftlichen Stratifikation. Denn zur Inklusionsindividualität der Stratifikation trat nunmehr eine religiös kommunizierte Inklusionsindividualität, die anhand der Unterscheidung immanent/transzendent die Person nicht mehr primär als Träger eines gesellschaftlichen Status, sondern als individuelle Seele kommunikativ adressierte und damit überhaupt erst als individuelle Person diskursiv konstituierte. Die Logik der Stratifikation wurde damit zwar keineswegs aufgehoben, jedoch dergestalt supplementiert, als gegenüber dem demonstrativ nach außen kommunizierten exponierten Status des Adels und der damit verbundenen exaltierten Moral die personale Seele und das individuelle Gewissen als Instanzen einer religiös induzierten, also vom Glauben an Gott abgeleiteten verinnerlichten Moral geltend gemacht wurde. Während der Adel durch seine gesellschaftlich sichtbare *notoriété*, die mit den Attributen der générosité als Verbindung ständischer Moral und sozialer Macht versehen war, konstituiert und inkludiert wurde, erfolgte die Konstitution und Inklusion des religiösen Individuums durch kirchlich institutionalisierte und sanktionierte Praktiken der Introspektion wie Beichte, Buße und Geständnis. Daraus ergab sich im Sinne Nietzsches ein charakteristisches achsenzeitliches Spannungsverhältnis zwischen adliger Kriegerethik und religiöser Priesterethik, das gleichsam in der Institution der christlich begründeten Monarchie, also durch den Mechanismus politischer Zentralisierung insbesondere im 16. Jahrhundert umfasst wurde. Im Kontext der Religionskriege des 16. Jahrhunderts vollzog sich dann allerdings im monarchischen Staat ein Prozess der Diffe-

renzierung zwischen einem dezidiert politischen Bereich souveräner Machtausübung unter dem Titel der Staatsraison einerseits und einem religiös-moralischen Bereich des individuell verinnerlichten Gewissens[70], das der politischen Macht im Modus des Ressentiments begegnete, und zwar vor aller potentiellen Kritik, wie sie Koselleck hinsichtlich der Entstehung der modernen „bürgerlichen Welt" akzentuiert. Diese Differenzierung zeitigte dergestalt tiefgreifende Konsequenzen hinsichtlich der Form Inklusion/Exklusion, als damit verschiedene Selbstbeschreibungen ausgehend von dezidierten Narrativen der Exklusion entstanden. Denn – wie besonders exemplarisch bei Montaigne deutlich wurde – konnte sich nun das Individuum qua selbstreferentieller Introspektion formieren und ging nicht mehr in seinem gesellschaftlichen Status auf. Im Verhältnis zur Logik der Stratifikation konstituierte sich das Individuum Michel de Montaigne, indem es sich von seiner gesellschaftlichen Biographie und seinen öffentlichen Ämtern löste, mithin nicht mehr primär durch Inklusion, sondern nunmehr durch Exklusion. Die damit verbundene Emergenz der Exklusionsindividualität vollzog sich innerhalb eines Diskurses, der eine evolutionär neuartige und genealogisch folgenreiche Differenzierung zwischen sozialen Systemen (Gesellschaft) und (individuellen) psychischen Systemen hervorbrachte. In diesem Diskurs artikulierten sich performative Selbstbeschreibungen, die in der Genealogie moderner Exklusionsindividualität monumentalen Charakter erlangten, wie vor allem das sich introspektiv (be)schreibende Individuum Montaignes und das rational denkende Subjekt Descartes'. Montaigne (be)schreibt sich als Individuum in dem dazu koextensiven Diskurs der Unterscheidung zwischen Psychischem und Sozialem, indem er nicht seine Herkunft und seine Karriere in öffentlichen Ämtern der französischen Monarchie beschreibt, wie es der Logik der stratifizierten Gesellschaft entsprochen hätte, sondern sich in dezidierter Absetzung von dieser Logik (selbst) in seiner Relation zur Welt (Gesellschaft) introspektiv erkundet. Auf diese Weise artikuliert Montaigne erstmals in genealogisch monumentaler Konsequenz einen Diskurs individueller Selbstbeschreibung gegenüber der Gesellschaft. Montaigne konstituierte sich im Zuge dieser Selbstbeschreibung als zitier- und referierbare Adresse der Kommunikation, indem er sich zunächst selbst als individuelles psychisches System adressierte. Das Medium der Literatur, wie es sich im 16. Jahrhundert herausbildete, ermöglichte damit sowohl die Form der Exklusionsindividualität als auch die dazu komplementäre Inklusion des literarisch for-

70 Vgl. Koselleck: Kritik, S.11ff.

mierten individuellen psychischen Systems, und zwar im Modus struktureller Kopplung zwischen Kommunikation und Bewusstsein.[71]

Mit der Figur des rational denkenden Subjekts griff Descartes diese Form auf, indem er nach den Möglichkeitsbedingungen fragte, die es dem (psychisch-sozialen) Subjekt der Exklusionsindividualität ermöglichen, sich gesellschaftlich zu inkludieren. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen Vernunft und Wahnsinn wird die Fähigkeit, sich im Modus des Denkens in den rationalen Diskurs einzuschreiben anstatt sich vom Wahn beherrschen zu lassen – und derart daran gehindert zu werden, an der diskursiven Disziplin der Vernunft teilzuhaben – selbst zur konstitutiven diskursiven Norm des Subjekts. Denn die Möglichkeit der Inklusion wird im cartesianischen Diskurs ausgehend von der monumentalen Unterscheidung zwischen Vernunft und Wahnsinn von der Fähigkeit des Denkens und davon abhängig gemacht, sich entsprechend als Subjekt eines Diskurses zu konstituieren. In diesem Diskurs fallen mithin Inklusion und Subjektivierung historisch folgenreich zusammen. Denn die Konstitution des Subjekts, also dessen Subjektivierung sowie seine gesellschaftliche Inklusion erfolgt hier ganz im Sinne Foucaults (und Althussers), und zwar zugleich als Unterwerfung unter ein diskursiv zirkulierendes Macht/Wissen der Disziplin sowie als *empowerment*, also als performative, weil die konstitutive diskursive Norm zitierende Artikulation individueller Handlungsoptionen und Kapazitäten. Im Sinne Althussers konstituiert sich das Subjekt hier infolge seiner Anrufung (*interpellation*) durch die Norm (Ideologie), wobei diese Anrufung sich indes als kommunikative Selbstadressierung vollzieht, indem sich das Subjekt nunmehr als individuelle verantwortliche Adresse in den Diskurs der Differenzierung zwischen sozialem und psychischem System einschreibt.

Diese buchstäblich krisenhaften Selbstbeschreibungen insbesondere hinsichtlich der Unterscheidung zwischen Inklusion und Exklusion deuten darauf hin, dass sich spätestens gegen Ende des 16. Jahrhunderts diesbezüglich eine Verschiebung der (primären) Systemreferenz dergestalt abzeichnete, dass im Hinblick auf Inklusion/Exklusion nunmehr nicht mehr primär zwischen Adel und Volk, sondern kommunikativ selbstreferentiell zwischen sozialem und psychischem System differenziert wurde. Damit stellten sich das Problem und eine korrespondierende Semantik der Rationalität ein. Denn „Rationalität ist erst gegeben, wenn der Begriff der Differenz selbstreferentiell benutzt, das heißt, wenn auf die Einheit der Differenz reflektiert wird. [...]

71 Vgl. hierzu auch Oliver Jahraus: Literatur als Medium. Sinnkonstitution und Subjekterfahrung zwischen Bewusstsein und Kommunikation, Weilerswist 2003.

Für Systeme heißt dies, dass sie sich selbst durch ihre Differenz zur Umwelt bestimmen und dieser Differenz in sich selbst operative Bedeutung, Informationswert, Anschlusswert verleihen müssen."[72] Diese selbstreferentielle Zumutung an Rationalität stellte für das soziale System und seine systeminterne, weil kommunikative Konstitution einer Umwelt individueller psychischer Systeme offensichtlich seit dem Ende des 16. Jahrhunderts eine grundlegende Herausforderung dar, und zwar nicht zuletzt hinsichtlich der kommunikativen Unterscheidung zwischen Inklusion und Exklusion. Die literarischen Introspektionen Montaignes Ende des 16. Jahrhunderts sowie die philosophischen Betrachtungen Descartes' im 17. Jahrhundert bilden mithin nur die sichtbarsten Monumente dieser Verschiebung der primären Systemreferenz und der damit einhergehenden Rationalisierung.

Die Ausdifferenzierung des psychischen Systems stellt sich dergestalt als Rationalisierung dar, als sie den entscheidenden Bruch zwischen stratifizierter und funktional differenzierter Gesellschaft markiert. Das religiöse Individuum wurde konstituiert, indem im umfassenden Medium des Sinns das supplementäre religiöse Beobachtungsschema immanent/transzendent im Hinblick auf Inklusion operationalisiert wurde. Dazu diente die Unterscheidung Mensch/Gott, die wiederum an solche Unterscheidungen wie Sünde/Erlösung, Natur/Gnade, böse/gut, Schuld/Gnade gekoppelt und spezifisch bezogen auf Inklusion in die Unterscheidung Gläubige/Verdammte bzw. unmittelbar damit verknüpft Heil/Verdammnis[73] umgesetzt – mit Nietzsche könnte man auch sagen: umgewertet – wurde. In dieser Matrix und im Medium des Glaubens vollzog sich schließlich performativ die verinnerlichte Subjektivierung des religiös inkludierten Individuums durch das (religiöse) Gesetz. Diese religiös induzierte Subjektivierung und religiöse Inklusion geht insofern inhärent mit einer Verinnerlichung einher, als sie nicht zu trennen ist vom stetigen Imperativ der wiederholten Selbstbeobachtung, der gewissenhaften Introspektion, die schließlich entsprechende Selbstbeschreibungen produziert, und zwar im Modus der strukturellen Kopplung zwischen Kommunikation und (Selbst-)Bewusstsein, zwischen sozialem und psychischem System. Allerdings wird letzteres hier noch nicht emphatisch als individuell beobachtet und beschrieben, sondern dezidiert anhand der Figur der Seele als transzendent von Gott her beobachtet. Damit verbunden ist dann der religiös-ethisch induzierte Imperativ zur introspektiven Selbstbetrachtung, die schließlich zur konstitutiven Selbstbeschreibung einer individuellen Seele

72 Luhmann: Soziale Systeme, S.640f.

73 Vgl. Bohn: Inklusion, S.37f.

und später eines individuellen Gewissens als reifiziertem (Selbst-)Beobachter führt, dessen monumentale Folie Augustinus' *Confessiones* bilden. Vor allem diese emphatisch und effektiv introspektive Dimension der Selbstbeschreibung unterscheidet das religiös inkludierte Individuum von den dezidiert repräsentativen adligen Selbstbeschreibungen wie z.B. in der Literatur der *Mémoires*. An diese Differenz knüpfte schließlich Montaignes literarische introspektiv-essayistische Konstitution des Individuums als Subjekt der Exklusionsindividualität an, das im Modus der strukturellen Kopplung zwischen sozialem und individuellem psychischen System kommuniziert. Während es Montaigne noch primär um die Konstitution und Selbstbeschreibung dieses Individuums geht und das Problem der Inklusion lediglich beiläufig qua kommunikativer Selbstadressierung gleichsam mit vollzieht, problematisiert später Descartes die Unterscheidung Inklusion/Exklusion explizit und ausführlich, und zwar ausgehend von der subjektiven Kapazität des Denkens, die in diesem Diskurs effektiv an die Unterscheidung zwischen Vernunft und Wahnsinn sowie an den Willen und die Fähigkeit der subjektiven Beherrschung körperlicher Leidenschaften (Subjekt/Objekt-Unterscheidung, Geist/Körper-Semantik) gekoppelt wird. In der weiteren Folge avancierten die Semantik des Willens und seine Codierung aktiv/passiv zu einer historisch prägenden Matrix der politischen Inklusion. Der Wille fungierte dabei als neues Differenzschema und Möglichkeitsbedingung der Unterscheidung Subjekt und Objekt, insbesondere im Zuge der semantischen Umwertung der traditionellen Unterscheidung Kontemplation/Aktion zur selbstreferentiellen Codierung aktiv/passiv. In dieser semantisch kompakten Form des Willens materialisierte sich gewissermaßen die Differenz und die strukturelle Kopplung zwischen psychischen und sozialen Systemen, und zwar in einer ausgeprägten Affinität zur Politik und zur politischen Semantik der Souveränität: Das Subjekt reüssierte komplementär zur Souveränität, die sich ja ihren exklusiven Beobachtungsstandpunkt gegenüber der Gesellschaft politisch reservierte, als psychisch selbstreferentielle Figur der Beobachtung von Gesellschaft aus deren Umwelt heraus.

Exkurs: Hegels Herr/Knecht-Dialektik und die Ausdifferenzierung der Sozialdimension

Eine historisch-politisch besonders wirkmächtige Genealogie des Subjekts als Figur der Selbstreferenz, die wiederum die Form Selbstreferenz/Fremdreferenz umfasst und auf das eventuelle Problem von Inklusion/Exklusion verweist, zeigt sich zugespitzt in der Unterscheidung Herrscher/Beherrschte, wie sie in Hegels Herr/Knecht-Dialektik, die noch weitgehend die ständische Semantik der stratifizierten Gesellschaft fortführt, prominent und geschichtsphilosophisch einflussreich geworden ist. Dies verweist auf die Fragestellung, wann und unter welchen Bedingungen das Verhältnis zwischen Herrschern und Beherrschten politisiert wird. Ausgehend vom Begriff des Selbstbewusstseins unterscheidet Hegel im Kontext seiner Phänomenologie des Geistes zwischen Selbständigkeit und Unselbständigkeit in der Form Herrschaft und Knechtschaft. Dieser Form ist nach Hegel die dialektische „Bewegung des Anerkennens" inhärent. Systemtheoretisch betrachtet, verweist dies in basaler Weise auf die Sozialdimension der Begegnung von *alter* und *ego* und damit unweigerlich auf das Problem doppelter Kontingenz. Hegel indes hebt dieses Problem zunächst im Begriff des Selbstbewusstseins auf, indem er unterstellt, dass das beiderseitige Tun desselben die Situation zwischen *alter* und *ego* definiert. „Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend."[1] Die Sozialdimension wird hier also nicht gegen die Form des (Selbst-)Bewusstseins ausdifferenziert. Allerdings wird in der weiteren Argumentation Hegels deutlich, inwiefern die Sozialdimension schließlich doch als radikale Differenzerfahrung in das Selbstbewusstsein einbricht. Eben dies leitet zum Diskurs über Herrschaft und Knechtschaft über und lässt sich systemtheoretisch in Form der Unterscheidung von Handeln und Erleben in der Sozialdimension reformulieren, um schließlich hierin

1 G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Berlin 1832, S.110.

eine Möglichkeitsbedingung der Emergenz des Politischen zu verorten. So lässt sich der fundamentale agonistische Kampf um Anerkennung als Konstituens der Sozialdimension ausmachen. In Hegels Worten: „Das Verhältnis beyder Selbstbewußtseyne ist also so bestimmt, dass sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod bewähren.- Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, für sich zu seyn, zur Wahrheit an den andern, und an ihnen selbst erheben. [...] Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden, aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseyns als eines selbstständigen Selbstbewußtseyns nicht erreicht. Ebenso muss jedes auf den Tod des andern gehen, wie es sein Leben daransetzt...“[2] In der Sozialdimension löst sich schließlich das Selbstbewusstsein auf in die Unterscheidung von Herr und Knecht. In diesem Sinne ist die Sozialdimension inhärent im Prozess ihrer Ausdifferenzierung politisiert. (Politische) Herrschaft und Knechtschaft als Machtverhältnis sind demnach nicht Resultate, sondern Inklinationen des Sozialen. Eine Asymmetrisierung durch politische Herrschaft scheint mithin Möglichkeitsbedingung der Ausdifferenzierung der Sozialdimension zu sein.

Diese Asymmetrie schlägt sich auch in der differenten Perspektive des Knechtes nieder. Denn „für die Knechtschaft [ist] der Herr das Wesen... Diß Bewußtseyn hat nemlich nicht ein dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn empfunden.“[3] Die Selbstverwirklichung des Knechts erfolgt demnach durch die Arbeit im Sinne der negativen Beziehung auf einen als an sich selbständig erachteten Gegenstand. Dieser Dienst an der Sache, die sich aus der Sicht des Herrn stets als unselbständig ausnimmt, macht den Knechten zum Objekt und Instrument des Herrn, während sich der Knecht selbst als – in der Form der negierenden Bearbeitung eines selbständigen Gegenstandes – selbständig Handelnden erlebt, der jedoch sein Handeln an der Beobachtung des Herrn ausrichtet. Dies stellt keineswegs einen Widerspruch dar, denn Selbständigkeit kann sich nur in der Sozialdimension verwirklichen. „Im Herrn ist ihm das Fürsichseyn ein anderes oder nur für es; in der Furcht ist das Fürsichseyn an ihm selbst; in dem Bilden wird das Fürsichseyn als sein eignes für es, und es kömmt zum Bewußtseyn, dass es selbst an und für sich ist.“[4] Die operative Asymmetrie in

2 Ebd., S.111.

3 Vgl. ebd., S.114.

4 Ebd., S.115.

diesem Verhältnis äußert sich darin, dass die Knechte „beobachten müssen, (ob und) wie der Herr sie beobachtet, während der Herr nur insofern Herr ist, als für ihn eine Beobachtung erster Ordnung genügt, also die Knechte Objekte sind, die tun oder nicht tun, was angeordnet ist. Wo es zu einer Beobachtung zweiter Ordnung kommt, muss nach dem Herrschaftskonzept von Politik eine Asymmetrie gewahrt bleiben..."[5]

Im symbolisch generalisierten Kommunikationsmedium der Macht, das hier für die Ausdifferenzierung der Sozialdimension maßgeblich ist, wird also doppelte Kontigenz durch die Modalität des Handelns (in Differenz zum Erleben) re-asymmetrisiert. „Der Herr bezieht sich auf den Knecht mittelbar durch das selbständige Seyn; denn eben hierin ist der Knecht gehalten [...] Der Herr aber ist die Macht über diß Seyn, denn er erwies im Kampf, dass es ihm nur als ein negatives gilt [...] Ebenso bezieht sich der Herr mittelbar durch den Knecht auf das Ding [...] Der Begierde gelang diß nicht wegen der Selbständigkeit des Dings; der Herr aber, der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schließt sich dadurch nur mit der Unselbstständigkeit des Dings zusammen und genießt es rein; die Seite der Selbstständigkeit aber überläßt er dem Knechte, der es bearbeitet. [...] Ebenso das andere Moment, dass diß Thun des Zweyten das eigne Thun des ersten ist; denn, was der Knecht thut, ist eigentlich Thun des Herrn."[6] Ding und Knecht sind dem Herrn zunächst gleichermaßen Objekte inklusive ihrer inhärenten Struktur des Widerstands. Allerdings ermöglicht es die evolutionäre Errungenschaft des Mediums Macht in der Sozialdimension, den Knecht im Hinblick auf das Ding zu instrumentalisieren, ihn als Seiendes (Vorhandenes) zuhanden zu machen. Das Medium Macht ist mithin gegenüber anderen symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien dadurch ausgezeichnet, dass sowohl *alter* als auch *ego* handeln, dies jedoch in einem asymmetrischen Verhältnis. Auf beiden Seiten wird dementsprechend Handeln auf Entscheidung zugerechnet. Denn die Macht des Herrn besteht nicht darin, dass er den Knecht einfach in seiner Gewalt hat und über ihn verfügen kann, denn dann würde er sich in seiner Gewalt selbst veräußern, sondern darin, dass er mit einer Entscheidung den erwarteten Widerstand des Knechts dadurch bricht, dass er diesen vor eine asymmetrische Alternative stellt: Äußerung des erwarteten Widerstands und damit Inkaufnahme der in der Entscheidungsstruktur implizierten und mittelbar angedrohten Sanktion oder Gehorsam zur Vermeidung der

5 Vgl. Niklas Luhmann: Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1995, S.107f.

6 Hegel: Phänomenologie, S.113f.

Sanktion, was strukturell von beiden präferiert wird. Diese bi-univoke und asymmetrische Entscheidungsstruktur, die mit der Macht stets auf dem Spiel steht, wird allerdings zwecks Absorption von Kontingenz im Zuge der Institutionalisierung (und später Organisation) von Herrschaft sublimiert, jedoch keineswegs aufgehoben. Auch Herrschaft als Institution und erst recht als Organisation kann und wird politisch auf (kontingente) Entscheidungen zugerechnet werden.

In dem Maße wie Entscheidungen kollektiv bindend wirken, stellen sie politische Entscheidungen dar. Offensichtlich trifft dies auf das Verhältnis von Herr und Knecht zu, denn die Entscheidung des Herrn bindet nicht nur den Knecht, sondern auch den Herrn selbst (Gehorsam oder Ausführung/Veräußerung der in Aussicht gestellten Sanktion). Bindung kann hier allerdings nur aufgefasst werden als strukturelle (erwartungsbezogene) Asymmetrisierung doppelter Kontingenz in der Sozialdimension. Dies verweist wiederum auf Möglichkeitsbedingungen politischer Inklusion, die sich ja operativ durch kollektiv bindendes Entscheiden in der Sozialdimension realisiert. Im Falle von Herrschaft und Knechtschaft ist der Knecht sowohl als Adressat wie auch als Autor von Kommunikation berücksichtigt, während der Herr vornehmlich als Autor und nur mittelbar als Adressat der Kommunikation erscheint. Dieses politische Herrschaftsverhältnis reflektiert denn auch in seiner eindeutig hierarchischen und zunächst einseitigen Form eine stratifizierte Gesellschaftsordnung, in der Inklusion durch die eindeutige Zurechnung von Personen auf Stände erfolgt. Diese ständisch definierte Inklusion präjudiziert zwar das Verhältnis von Herr und Knecht, vermag es aber in seiner kommunikativen Ausprägung in der Sozialdimension nicht aufzuheben, denn in der Interaktion muss die Inklusion stets operativ im Medium der Macht und in der Form des Codes Machtüberlegenheit/Machtunterlegenheit, also politisch vollzogen und wiederholt werden. Dies markiert übrigens genau den Bruch einer systemtheoretischen (differenztheoretischen) Betrachtungsweise mit der Hegelschen Dialektik und Identitätslogik. Gegenüber dem dialektischen „Kampf um Anerkennung“ wird hier differenztheoretisch argumentiert, dass die Ausdifferenzierung der Sozialdimension anhand der Differenz Handeln/Erleben, die eben nicht mehr in einem Selbstbewusstsein aufgehoben wird, eine Politisierung des Verhältnisses ermöglicht, d.h. in dem Maße, wie die Differenz der Positionen von *alter* und *ego* (Handeln/Erleben) nicht nur zwischen Herr und Knecht, sondern auch gegenüber der Sachdimension, also der gesellschaftlichen Stratifikation, insistiert, kann das Verhältnis politisch werden. Pointiert ausgedrückt ereignet sich dann der Skandal des Politischen im Verhältnis zwischen Herrschern und Beherrsch-

ten (ausgehend von der Differenz Handeln/Erleben und der doppelten Kontingenz zwischen *alter* und *ego*) vor jedem Kampf um Anerkennung in der Unterscheidung zwischen Denken und Handeln, d.h. Politik entsteht dadurch, dass es möglich, erforderlich, ja unausweichlich wird, anders zu handeln als zu denken und umgekehrt! Dies reformuliert auch Kosellecks Thesen zur Formierung des Politischen durch die Entstehung eines subjektiven „Innenraums“ des Gewissens, wobei Koselleck dies im Rahmen der Entstehung einer politischen Öffentlichkeit und einer „bürgerlichen Welt“ verortet; hingegen geht es hier um die Entstehung von Exklusionsindividualität und die Ausdifferenzierung der Politik im Übergang der stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft. Politische Inklusion bedeutet dann u.a., dass das Individuum angesichts des Spannungsverhältnisses zwischen Denken und Handeln als Subjekt seiner Handlungen und seines Denkens beobachtet und konstituiert wird, um es kollektiv einzubinden, und zwar im Rahmen einer performativen Anrufung, kommunikativen Adressierung und strukturell wiederholten Verwendung der Eigenkomplexität psychischer Systeme für die Systembildung sozialer Systeme.[7]

Mit diesem kleinen Exkurs sollte zunächst einmal lediglich angedeutet werden, inwiefern anhand der Ausdifferenzierung der Sozialdimension des Sinns die Möglichkeitsbedingung politischer Inklusion als eines Willen zum Subjekt und eines entsprechenden Imperativs subjektiver Handlungsfähigkeit zwar in der stratifizierten Gesellschaft angelegt ist, jedoch vorerst in der ständischen Hierarchie ausgebremst wird und daher einen evolutionär unwahrscheinlichen Vorgang darstellt. Im Folgenden wende ich mich der spezifischen Situation im frühneuzeitlichen Frankreich zu.

7 Vgl. u.a. Luhmann: Soziale Systeme, S.299.

Kapitel III: Die Ausdifferenzierung der Politik und Semantiken politischer Inklusion im 17./18. Jahrhundert

> „Die Gesellschaft muss angesichts der Autonomie und der Eigendynamik der Funktionssysteme auf Inklusionsvorgaben durch das Gesamtsystem verzichten. Sie kann Personen auch nicht mehr ausschließen. Die Regulierung der Inklusionen bleibt den Funktionssystemen überlassen. [...] Die Antwort liegt in dem mit neuer Emphase belegten, seit dem 18. Jahrhundert auf den Menschen eingeschränkten Begriff des Individuums.“
> LUHMANN: GESELLSCHAFT, S.1025.

Die stratifizierte Gesellschaft Frankreichs erscheint retrospektiv als ein soziales System, dessen Teilsysteme aus der inkludierenden Zuordnung von Personen und Familien entsteht und das besonders in seiner hierarchischen Spitze, also der adligen Oberschicht, dergestalt ein multifunktionales Arrangement darstellt, das verschiedene Funktionen bündelt. Trotz aller Rollendifferenzierungen und gewissen funktionalen Spezifikationen innerhalb des Adels blieb dieser zumindest bis ins 16. Jahrhundert hinein eine dezidiert funktionsübergreifende Elite, die in den verschiedensten gesellschaftlichen Domänen kommunikativ brillierte und infolgedessen eine in vielen Hinsichten exponierte gesellschaftliche Position innehatte. Eine Ausnahme bildete allerdings der christliche Klerus, dessen führende Vertreter, der hohe Klerus, ausschließlich entsprechend der Logik der Stratifikation aus dem hohen Adel rekrutiert wurde. Diese funktional spezifizierte Rolle deutet auf eine gewisse

funktionale Ausdifferenzierung der Religion hin. Indes ist dabei zu bedenken, dass die christliche Religion im vormodernen Frankreich wie im zeitgenössischen Europa überhaupt weniger eine funktional eigenständige Dimension der stratifizierten Gesellschaft darstellte. Vielmehr prägte Religion die Gesellschaftsstruktur insgesamt und war schlichtweg konstitutiv für die vorherrschenden gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen. In diesem Sinne kann von einer weitgehenden Kongruenz zwischen Religion und gesellschaftlicher Ordnung, sowohl in ihrer strukturellen wie in ihrer semantischen Dimension, und weniger von einer gesellschaftlichen Ausdifferenzierung von Religion in der stratifizierten Gesellschaft wie der Frankreichs bis zum 16. Jahrhundert die Rede sein. Religion war mithin integraler und prägender Bestandteil der Konfiguration gesellschaftlicher Ordnung, des Archivs gesellschaftlich prozessierten und ratifizierten Sinns in der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs bis ins 16. Jahrhundert hinein. Allerdings lassen sich für die stratifizierte Gesellschaft Frankreichs im 16. Jahrhundert tiefgreifende strukturelle und semantische Veränderungen beobachten. Die Zeitdimension definiert ausgehend von der Unterscheidung zwischen vorher und nachher oder zwischen alt und neu. Daran knüpften sich jeweils historisch variierende Zeitauffassungen und damit korrespondierende Selbstverständnisse. Interessant ist dabei u.a. wie die Unterscheidung alt/neu im 16. Jahrhundert und dann anschließend in den *Querelles des Anciens et des Modernes* formuliert, reformuliert und letztlich völlig neu besetzt wurde. Daneben fällt auf, wie in dieser Zeit die Genealogien adliger Familien semantisch zugleich an Bedeutung gewannen und verloren, d.h. ihre Funktion änderte sich grundlegend vor allem hinsichtlich des Umgangs mit der oben beschriebenen im 16. Jahrhundert verstärkt beobachteten Kontingenz in der Sozialdimension. An Bedeutung gewannen sie hinsichtlich der im 16. Jahrhundert einsetzenden rechtlichen Institutionalisierung des Adelsstatus, während sie im Hinblick darauf, inwiefern aus der Genealogie von Adelsfamilien unmittelbar auf die Tugendhaftigkeit der einzelnen Nachkommen geschlossen werden kann, zunehmend reserviert betrachtet wurden. In der stratifizierten Gesellschaft war Vererbung allerdings offensichtlich zunächst der primäre Modus der evolutionär relevanten Transmission von Kommunikationen in der Zeitdimension. Im 16. Jahrhundert jedoch traten Erziehung und eine entsprechende Literatur als neuartige evolutionär relevante Mechanismen hinzu. Die Zeithorizonte blieben zwar weiterhin primär auf die gesellschaftliche Stratifikation bezogen, jedoch differenzierten sich auch im Zuge dieser Diversifizierung in der Zeitdimension die eigensinnigen evolutionären Mechanismen Variation, Selektion und Restabilisierung aus.

Wie im ersten Teil ausgeführt, wurde die stratifizierte Gesellschaftsstruktur kosmologisch semantisch verlängert bzw. supplementiert. Demnach leitete sich die hierarchische gesellschaftliche Ordnung ihrerseits aus einer christlich interpretierten natürlichen Kosmologie ab. Dies bildete auch den Rahmen für die gesellschaftliche Logik einer hierarchischen Opposition, wie sie Stichweh im Anschluss an Louis Dumont für die stratifizierte Gesellschaft im spätmittelalterlichen Europa ausgemacht hat. In diesem Rahmen stand die christliche Kirche als Sachwalterin des transzendenten Bezugshorizonts der Gesellschaft traditionell in einem asymmetrischen Verhältnis zur und in einer dominanten Position gegenüber der weltlichen Herrschaft, wie sie auch der französische König verkörperte. Entsprechend war die Rolle des Königs definiert als *rex* oder gar Minister im Auftrag der christlichen Ordnung und ihres Anspruches, das individuelle und allgemeine Seelenheil im Sinne der pastoralen Semantik zu fördern. In dieser Logik unterstand der Monarch eindeutig der als universal imaginierten christlichen Kirche. Dies änderte sich allerdings grundlegend im 16. Jahrhundert. Anhand der Formel der Souveränität sowie einer eigensinnigen *raison d'Etat* emanzipierte sich die weltliche Herrschaft der Monarchie irreversibel von dieser Dominanz der christlichen Kirche, und es formierte sich überhaupt erst eine funktional abgekoppelte genuine Politik. Mit dem monarchischen Staat formierte sich eine zur stratifizierten Gesellschaft supplementäre Inklusionshierarchie. An deren Spitze thronte die Figur des Monarchen, der nicht mehr nur suzerain und auch nicht mehr nur weltlicher Minister der christlich begründeten Ordnung, sondern nun souverain war. Damit verschoben sich die konstitutiven Rollenerwartungen an den Monarchen sowie die damit korrespondierenden Attribute. Der französische König war nunmehr nicht mehr vorrangig darauf verpflichtet, das allgemeine jenseitige Seelenheil seiner Untertanen im Sinne der christlichen Kirche durch eine angemessene weltliche Herrschaft zu gewährleisten, sondern sollte im Rahmen der *raison d'Etat* den darin implizierten Zustand des Staates und seiner Bevölkerung bewahren und fördern. Dazu bedurfte er weniger einer spirituellen Berufung, wie sie die traditionelle christliche Semantik für den König vorsah und wie sie im performativen Akt der päpstlichen Krönung des Monarchen inszeniert wurde. Stattdessen war der König zunehmend auf professionellen juristischen, politischen oder auch ökonomischen Rat angewiesen. Daher entstanden nicht zufällig im neuen Kontext einer politisch souveränen Monarchie entsprechende Leistungsrollen, für die geeignetes Personal rekrutiert werden musste. Dies erfolgte vorwiegend durch monarchisch forcierte Ämtervergabe und damit verbundenen Nobilitierungen, so dass die Logik der Stratifikation gleichsam innerhalb der ent-

stehenden monarchischen Inklusionshierarchie wiederholt und damit zugleich supplementiert wurde.

Die Emergenz des modernen Staates, die korrespondierende Ausdifferenzierung eines politischen Systems sowie die Evolution politischer Inklusion, wie sie seit dem 16./17. Jahrhundert in Frankreich sich abzuzeichnen begannen, lassen sich darüber hinaus anschließend an die im zweiten Teil rekonstruierte Ausdifferenzierung der Individualität psychischer Systeme genealogisch und evolutionstheoretisch begreifen als gesellschaftliche (kommunikative) Resonanzen der Entfaltung einer Anthropologie individuellen Selbstbewusstseins und eines freien Willens als semantische Konstituanten des modernen Individuums, das wiederum seit dem 16. Jahrhundert zunehmend die strukturelle Kopplung zwischen sozialen und psychischen Systemen darstellte. Aus der Perspektive sozialer Systeme, die ja im Modus der Kommunikation operieren und sich dadurch selbstreferentiell schließen, bezeichnet dann die Form der Person die strukturelle Kopplung zwischen Kommunikation und Bewusstsein. Und Inklusion bezeichnet dann die Schaffung sozialer Rollen für kommunikativ bestimmte Individuen sowie deren gesellschaftliche Berücksichtigung, Adressierung und Nutzbarmachung. Dies schließt durchaus auch die produktive Disziplinierung von Individuen im Sinne Foucaults[1] ein. Aus der komplementären Perspektive der nunmehr individualisierten psychischen Systeme nimmt die strukturelle Kopplung zwischen psychischen und sozialen Systemen komplementär dazu die Form der Sozialisation an. Hier macht sich das Bewusstsein also psychisch beobachtete Irritationen, die der gesellschaftlichen Umwelt zugerechnet werden, für die eigene Selbstreferenz zunutze. Im Rahmen der hier vorgenommenen Historisierung der Formierung des modernen Individuums und der damit korrespondierenden Form der Exklusionsindividualität seit dem 16. Jahrhundert erweist sich dann die wechselseitige Interdependenz zwischen beiden Formen struktureller Kopplung als evolutionär höchst bedeutsam, so dass gleichsam eine strukturelle Kopplung der beiden Varianten struktureller Kopplungen zwischen sozialen und psychischen Systemen zutage tritt und entscheidend wird. Und die Figur des Subjekts avancierte in diesem Zusammenhang als semantisch privilegierte Form, diese strukturellen Kopplungen zwischen Kommunikation und Bewusstsein zu beobachten und zu beschreiben. Dies erwies sich, wie im Folgenden ausgeführt wird, als besonders anschlussfähig für die Ausdifferenzierung der Politik anhand des symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums der Macht.

---

1 Vgl. Foucault: Überwachen.

Selektionen und Restabilisierungen der Form Machtüberlegenheit/Machtunterlegenheit vollzogen sich in Frankreich vor allem in der Form Amtsträger/Publikum im monarchisch administrierten Staat, wobei zunächst typischerweise ausschließlich die Innenseite der Form, also die Amtsinhaber, bezeichnet wurde und das Publikum auf der Außenseite der Form bis ins 18. Jahrhundert unbezeichnet blieb. Dies unterscheidet diese neue Form des Mediums Macht von der feudalen (stratifizierten) Logik von Patronageverhältnissen, in denen stets kommunikativ bestimmt und ratifiziert wurde, wer Patron und wer Klient war. Die Form des monarchischen Amtes schloss indes an diese Logik an, leistete darüber hinaus jedoch eine Abstraktion von dieser feudalen Logik, indem sie eben mit dem Amt eine machtcodierte Innenseite der Form instituiert, die auf ihrer Außenseite ein mögliches Publikum vorsieht, das es qua (kollektiv bindender) Entscheidungen, also politisch selbstreferentiell, zu aktualisieren gilt. Die politische Zentralisierung, die der monarchische Staat seit dem 16. Jahrhundert noch innerhalb der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs darstellte, brachte seitdem und besonders im 17. Jahrhundert nicht nur mit der *noblesse de robe* einen der Monarchie verpflichteten gesellschaftlichen Stand hervor, der mit der traditionellen *noblesse d'épée* zuweilen konkurrierte und zuweilen kooperierte, sondern schuf damit ebenfalls eine neuartige Serie politischer Leistungsrollen: die *hommes d'Etat*. Die Inklusion in diese Leistungsrollen, die zwar semantisch noch ganz im Sinne der Stratifikation mit der Nobilitierung der entsprechenden Personen sowie seit 1604, als die sogenannte *paulette* die Erblichkeit monarchischer Ämter regelte[2], auch von deren Nachkommen einhergingen, war insofern genuin politisch, als diese Leistungsrollen in der Form von monarchischen Ämtern institutionalisiert waren. Zunächst dienten diese Ämter sowie ihre nobilitierten Träger indes vor allem der nicht zuletzt finanziellen Selbsterhaltung der Monarchie. Historisch lässt sich allerdings seit dem 17. Jahrhundert zunehmend beobachten, wie diese funktional definierten politischen Leistungsrollen und ihre (mehr oder weniger) politisch kompetenten Träger sich wie dem monarchischen Staat überhaupt gleichsam selbstreferentiell über die reine Administration der Monarchie hinaus neue Aufgaben und Techniken erschlossen, die im Sinne Foucaults eine neue politische Rationalität des Regierens, der Gouvernementalität, konstituierten. Dazu schuf sich diese neuartige Form der Politik mit der Population des französischen Territoriums ein ebenso neuartiges Objekt der institutionalisierten Sorge. In der Form der Politik entfaltete sich die Logik pastoraler Macht zur Rationalität

2 Vgl. Bercé: Absolutism.

der Regierung, wie sie Foucault analysiert hat, indem sich die Politik komplementär zu ihrer selbstreferentiellen Schließung strukturell dergestalt öffnete, dass sie sich zumindest potentiell für sämtliche Angelegenheiten, den Zustand (*Etat*/Status) dieser Population von Individuen als zuständig erachtete.

Historisch formierte sich die erstgenannte Dimension der selbstreferentiellen Schließung des politischen Systems anhand der sich wechselseitig bedingenden Semantiken der (absoluten) Souveränität (des französischen Monarchen) einerseits und des seit dem 16. Jahrhundert daraus hervorgehenden supplementären Modell des Staates in Frankreich. Auf diese Weise geriet der monarchische Staat zur neuartigen Formel für die operative Selbstreferenz des Mediums der Macht, das sich dergestalt sukzessive gegenüber der hierarchischen Stratifikation, in der die Macht traditionell eingebettet war, ausdifferenzierte. Diese neuartige politische Selbstreferenz der Macht innerhalb des Staates formierte sich primär anhand der evolutionären Errungenschaft des modernen Amts, das Inklusionsrollen auf der Innenseite der Form Machtüberlegenheit/Machtunterlegenheit bereitstellte und damit erstmals genuin politische Leistungsrollen schuf, die nicht mehr für den Adel an sich, sondern für Personen reservierte, denen spezifische Kapazitäten und vor allem eine *raison d'Etat*, d.h. eine ausgesprochene Loyalität gegenüber dem Staat – nunmehr dezidiert unterschieden vom jeweiligen monarchischen Souverän – unterstellt wurden. Solche politisch exklusiv-inklusiven Leistungsrollen, wie sie die verschiedenen Ämter darstellten, eröffneten den entsprechenden *hommes d'Etat* neue Kommunikationschancen zunehmend unabhängig von der Logik der Stratifikation, da die Unterscheidung Amt/kein Amt die in der stratifizierten Gesellschaft eingebettete Form Machtüberlegenheit/Machtunterlegenheit wirksam dauerhaft und schließlich irreversibel politisch überformte. Indem das Amt als selektive Entscheidungsprämisse fungierte, implizierte die korrespondierende Leistungsrolle eine differenzierende Inklusion von Entscheidungsträgern in den territorialen Staat Frankreich als primäre Organisation eines emergenten politischen Systems, das sich anhand der Funktion der Herstellung und Durchsetzung kollektiv bindender Entscheidungen gesellschaftlich ausdifferenzierte. Doch wie war dieses Kollektiv beschaffen, dem sich das politische System mittels kollektiv bindenden Entscheidens widmete bzw. das es überhaupt erst mittels kollektiv bindenden Entscheidens generierte?

Im Medium der Macht materialisierte sich mithin eine neue politische Rationalität der Regierung, die eine supplementäre Verschiebung mit sich brachte, und zwar von der disziplinierenden Norm, die sich weiterhin indivi-

dualisierend auf Personen, Familien, Stände etc. richtete, hin zur tentativ umfassenden Normalisierung der gesamten Population von Individuen, die damit zwar nicht völlig, aber doch zunehmend unabhängig von ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Status politisch beobachtet wurden. Mit dieser Verschiebung des Beobachtungsschemas differenzierte sich Politik dergestalt aus, als sie nicht mehr primär eine zentralisierte personale Herrschaft innerhalb einer stratifizierten Statushierarchie darstellte, sondern zu einer spezifischen Rationalität avancierte, die unter dem Titel der Regierung einer entsprechend adressierten Population zumindest potentiell sämtliche Belange der Ordnung ihres derart verfassten Publikums eben politisch zu traktieren gedachte, wie in der zeitgenössischen Semantik der *bonne police* im 17. Jahrhundert formuliert. Historisch markiert dementsprechend der Übergang vom 17. Zum 18. Jahrhundert in Frankreich abermals eine folgenreiche strukturelle Verschiebung in der Evolution politischer Inklusion. Systemtheoretisch lässt sich dies u.a. als Verlagerung des Primats der politischen Inklusion von den politischen Leistungsrollen, bis ins 18. Jahrhundert also den monarchischen Ämtern sowie der gesellschaftlichen Position der *nobles* am monarchischen Hof, hin zur zunächst freilich residualen Rolle des politischen Publikums beschreiben. Semantisch zeigt sich diese Verschiebung ebenfalls in der Differenz zwischen Gesellschaft und Publikum sowie deren jeweilige Konstruktion als systeminterne Umwelt der Politik. Allerdings zeichnete sich seit dem 16./17. Jahrhundert mit dem skizzierten Übergang von Stratifikation hin zu funktionaler Differenzierung eine neuartige Form gesellschaftlicher Differenzierung ab, die auch für die strukturellen Kopplungen zwischen sozialen und psychischen Systemen, insbesondere für Inklusion (und Sozialisation) evolutionär folgenreich wird. Dies gilt in besonderem Maße für die hier untersuchte beginnende Ausdifferenzierung der Politik als eines gesellschaftlichen Funktionssystems. Denn indem die Politik die Funktion der Herstellung und Durchsetzung kollektiv bindender Entscheidungen übernimmt, wird sie mit der grundlegenden Frage konfrontiert, welches Kollektiv (von individuellen Personen) adressiert wird, wie weit dieses politisch konstituierte Kollektiv dann reicht sowie schließlich wer dazu gehört und wer nicht (mehr). Während es die Politik in primär stratifizierten Gesellschaften, also auch in Frankreich bis zum 16. Jahrhundert, vorwiegend mit ständisch definierten Statusgruppen, d.h. letztlich mit der Form der Inklusionsindividualität, zu tun hatte, gerät die neuartige Form der Exklusionsindividualität infolge der Ausdifferenzierung individueller psychischer Selbstreferenz zu einer gänzlich neuen Herausforderung für Politik, an der sie sich überhaupt erst – wie im Folgenden zu zeigen sein wird – gesell-

schaftlich ausdifferenziert. Denn im Falle stratifizierter Inklusionsindividualität kam der Politik „lediglich“ die Aufgabe zu, diesen bereits definierten ständischen Kollektiven Rechnung zu tragen. Entsprechend wurde dem französischen König in diesem Zusammenhang vor allem eine *justice distributive* zugeschrieben, die eben darin bestand, die stratifizierte gesellschaftliche Hierarchie zu bewahren, indem er die Personen und Familien jeweils gemäß ihres gesellschaftlichen Status berücksichtigte. Dies ändert sich mit dem neuen Sachverhalt der Exklusionsindividualität grundlegend, da ja nun die Individuen nicht mehr primär ständisch definiert sind, sondern in der Umwelt der Gesellschaft verortet werden. So obliegt es dann der Politik, überhaupt erst einmal das von ihr adressierte Kollektiv zu konstituieren, und dies erfolgt durch das symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium der Macht.

Nach Luhmann ist das Medium der Macht dadurch charakterisiert, dass es in der Sozialdimension, elementar vorgeführt an der Beziehung zwischen *alter* und *ego*, auf beiden Seiten den kommunikativen Aspekt des Handelns gegenüber dem des Erlebens akzentuiert.[3] Zunächst einmal bezeichnet Macht also eine Situation in der Sozialdimension, in der die Kommunikation von *alter* und *ego* beide als Handlungen zugerechnet werden, dies aber in asymmetrischer Form. So bezeichnet Macht konkret die konstitutive Einwirkung einer Handlung auf eine andere Handlung, d.h. durch alters Handlung soll eine bestimmte Handlung egos hervorgerufen werden. Da dies unter der Bedingung doppelter Kontingenz in der Sozialdimension allerdings sehr unwahrscheinlich ist, wird in diesem Kontext mit Hilfe des symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums der Macht die Form der Handlungsalternative *egos* (gewünschte Handlung tun oder sie nicht tun) mit einer Sanktionsdrohung versehen und kommuniziert. Die Möglichkeitsbedingung einer solchen kommunikativen Sanktionsdrohung im Medium der Macht bildet vor allem die Möglichkeit der Anwendung von Gewalt durch alter. Auf diese Weise soll *ego* dazu gebracht werden, die gewünschte Handlung zu tun, um eine etwaige gewaltsame Sanktion im Medium der Macht zu vermeiden. Allerdings – und dies unterscheidet das symbolisch generalisierte Medium der Macht von der Form der Gewalt – ist auch *alter* daran interessiert, dass die gewaltsame Sanktion nicht ausgeführt, also die Form der Sanktionsdrohung nicht verbraucht wird. Indem durch diese beiderseitige Präferenz der Vermeidung einer gewaltsamen Sanktion die *ultima ratio* (in Form der Gewalt) der Macht latent bleibt, wird mithin das symbolisch generalisierte Kommunikationsmedium der Macht in seiner asymmetrischen Form Machtüberle-

3 Vgl. Luhmann: Politik, S.38f.

genheit/Machtunterlegenheit für die weitere kommunikative Verwendung verfügbar gehalten. Das inhärente Gewaltmonopol des modernen Staates bildet eine historische Konsequenz dessen, wie bereits genealogisch an seiner Entstehung deutlich wird.

Macht kommt also in der Sozialdimension, die ja grundsätzlich durch die Symmetrie doppelter Kontingenz geprägt ist, ins Spiel, wenn *alter* mit seiner als Handeln zugeschriebenen Kommunikation eine ebenfalls als Handeln zugeschriebene Kommunikation *egos* erwirken will, und dies gerade auch gegen den erwarteten und zugerechneten „eigentlichen" Willen *egos*. Macht resultiert nun daraus, dass die unter Umständen auch lediglich implizite Handlungsaufforderung *alters* mit einer ebenfalls häufig impliziten negativen Sanktionsdrohung ausgestattet wird, so dass es *ego* nahe gelegt wird, diese potentielle Sanktion zu vermeiden und der kommunizierten Handlungsaufforderung zu entsprechen. Hier entsteht dann also eine Asymmetrie in der Kommunikation zwischen *alter* und *ego*. Allerdings handelt sich hier – und dies ist für das Medium der Macht entscheidend – keineswegs um eine vollständige und einseitige Unterwerfung *egos* unter den Willen *alters*, denn beiden Seiten werden dezidiert Handeln und entsprechende Handlungsoptionen im Unterschied zu einem etwaigen bloßen Erleben *egos* der Überlegenheit *alters* zugerechnet. Macht zeichnet sich gerade dadurch aus, dass beide Seiten daran interessiert sind, dass die (implizite) Sanktionsdrohung nicht ausgeführt, die Macht also gerade nicht kommunikativ verausgabt wird.[4] Zugleich impliziert dieses Modell allerdings einen erwarteten Widerstand egos hinsichtlich der kommunizierten Handlungsaufforderung *alters*, den es eben durch die performative Ausübung der Macht durch *alter* zu überwinden gilt. Und genau hier findet eine kommunikative Berücksichtigung psychischer Selbstreferenz in der spezifischen Form eines unterstellten individuellen Willens dergestalt statt, dass nicht nur *alter* seinen Willen mit Macht gegenüber *ego* performativ durchsetzen will, sondern dass *ego* damit ebenfalls performativ ein eigener – vom Willen alters abweichender – individueller Wille unterstellt wird. Die Performativität der Macht besteht hier gerade darin, dass die strukturelle Kopplung zwischen sozialen und psychischen Systemen in der Form der individuellen Person auf die Figur des zunächst jeweils (freien) individuellen Willens (eines Subjekts) zugespitzt wird, um daran das Medium der Macht und die in ihm angelegte Asymmetrie als Selektionsprämissen für als Handlungen zugerechnete Kommunikationen zu entfalten. Macht bewältigt mithin auf diese Weise das für die Sozialdimension konstitutive

4 Vgl. ebd., 46f.

Problem doppelter Kontingenz. Die beidseitige Präferenz der Vermeidung einer gewaltsamen Sanktion hinsichtlich der potentiellen physischen Sanktion führt dann zur Emergenz von Politik als Funktion kollektiv bindenden Entscheidens, um trotz unterstellter und damit kommunikativ überhaupt erst erzeugter divergierender individueller Willen durch den selektiven Einsatz von Macht kollektive Erwartungssicherheit und Verbindlichkeit herzustellen. Hier lässt sich eine effektive Co-Evolution in der Ausdifferenzierung zwischen dem Willen (psychisches System, individuelles Bewusstsein, Subjekt) einerseits und der Macht (politisches System, Staat, Souveränität) rekonstruieren, denn beide Medien akzentuieren beidseitiges Handeln im Verhältnis zu einer systemintern konstruierten und beobachteten Umwelt, die vor allem in der Gestalt von Leidenschaften (*passion*, Körper, Affekte) und Populationen konstituiert wird. In dieser Matrix struktureller Kopplung zwischen Politik und psychischen Systemen wird mithin das Subjekt – in seiner zweifachen Bedeutung der Subjektivierung[5] – konstituiert, woran dann später auch die diskursiv auf selbstbestimmtes Handeln abzielende Praxis der Freiheit und die Semantik der Gleichheit anschließen konnten. Mit der Exklusionsindividualität und der strukturellen Kopplung zwischen sozialen und psychischen Systemen korrespondierte schließlich die spezifisch politisch ausgeprägte Figur des Subjekts. So artikulierte sich ein polyvalenter struktureller Zusammenhang zwischen Willen und Macht, der ein genuin politisches Subjekt im Anschluss an den cartesianischen Diskurs ermöglichte. Dies manifestierte sich bereits in den einschlägigen zeitgenössischen Semantiken der Politik in der Form des modernen Staates, und zwar besonders prominent bei Machiavelli und Hobbes.[6] In den entsprechenden politischen Semantiken des Subjekts verschmelzen Willen und Macht geradezu. „Dem politischen Willen wird von vorne herein ein starker Machtwille unterstellt, Machiavellis *virtù* ist ohne diesen Machtwillen nicht denkbar. Der Wille des Subjektes und seine Möglichkeiten und Fähigkeiten der Machtprojektion sind damit auf das engste miteinander verknüpft."[7] Die derart konstituierte Figur des Subjekts verkörperte zunächst die Handlungsfähigkeit des politischen Souveräns. Zugleich markierte das der Herrschaft des Souveräns unterworfene Subjekt die konstitutive Herausforderung der Politik. Insgesamt registrierten und forcierten solche politischen Semantiken als zunächst präsumtive Selbstbe-

5 Vgl. u.a. Butler: Subjekt.

6 Vgl. Thomas Schölderle: Das Prinzip der Macht. Neuzeitliches Politik- und Staatsdenken bei Thomas Hobbes und Niccolò Machiavelli, Berlin 2002, S. 130.

7 Ebd., S.131.

schreibungen des entstehenden monarchischen Staates gleichermaßen paradigmatisch den evolutionär sich abzeichnenden neuen Trend hin zur Exklusionsindividualität, indem sie sich von der aristotelischen Definition des Menschen als *zoon politikon* verabschiedeten und auf den zunächst „natürlichen“ anti-sozialen Charakter der menschlichen Individuen rekurrierten[8], nicht zuletzt um die Funktion der Politik und damit der monarchischen Souveränität als Herstellung und Sichtbarmachung von Kollektivität durch kollektiv bindendes Entscheiden zu begründen.[9] So korrespondierte die selbstreferentielle Konstitution des entstehenden Staates mit der selbstreferentiellen Figur des Subjekts. Denn die semantische Innovation des Subjekts der Exklusionsindividualität ermöglichte auch eine vereinfachte Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung der Politik als eine Instanz kollektiv verbindlichen Handelns durch die machtbasierte Kapazität der Herstellung und Durchsetzung kollektiv bindender Entscheidungen auch und gerade gegen „subjektiven“ Widerstand kausal durchsetzt, und zwar im Zuge der semantischen Distinktion einer staatlich verfassen souveränen Politik gegenüber der Gesellschaft. Mit der Figur des Subjekts avancierte zugleich die Unterscheidung Inklusion/Exklusion zu einem konstitutiven Ausgangsproblem der Politik, das daran anschließend in verschiedenen Semantiken entfaltet worden ist, wie im Folgenden exemplarisch ausgeführt wird: Nation (Sachdimension), Öffentlichkeit (Sozialdimension) und Erziehung (Zeitdimension). Denn die damit verbundene zunehmende Ausdifferenzierung dieser drei Dimensionen des Sinns forcierte schließlich nicht zuletzt den Wandel des Primats gesellschaftlicher Differenzierung von der Stratifikation zu funktionaler Differenzierung inklusive der Ausdifferenzierung der Politik.

8 Vgl. ebd., S.135ff.

9 Siehe hierzu auch Armin Nassehi: Der Begriff des Politischen, Baden-Baden 2003.

1. SOUVERÄNITÄT, NATION UND SELBSTBESTIMMUNG. VARIATIONEN EINES POLITISCHEN WILLENS ZUM SUBJEKT

„…bei Machiavelli wurde das Kräfteverhältnis im wesentlichen als politische Technik in den Händen des Souveräns beschrieben. Von nun an ist das Kräfteverhältnis ein historischer Gegenstand, den jemand anderer als der Souverän – etwa eine Nation (wie die Aristokratie oder später das Bürgertum usw.) – festlegen und bestimmen kann. Das Kräfteverhältnis, welches ein im wesentlichen politischer Gegenstand war, wird jetzt zum historischen Gegenstand oder vielmehr zum historisch-politischen Gegenstand…“
FOUCAULT: GESELLSCHAFT, S.190.

In Frankreich waren infolge der Religionskriege seit dem 16. Jahrhundert die politisch-religiöse Einheit Frankreichs und die damit korrespondierende hierarchische Doppelstruktur der Inklusion in die Monarchie zerbrochen. Diesem Umstand trugen die so genannten *politiques* Rechnung, indem sie dem religiösen Schisma unter dem Titel der *raison d'Etat* eben dezidiert politisch begegneten. Die Monarchie löste daran anschließend die traditionelle hierarchische Opposition zugunsten der politischen Herrschaft über die religiös verfeindeten Parteien auf. Die weitgehende Konfessionalisierung des monarchischen Staates in Frankreich insbesondere im Kontext des entstehenden europäischen Staatensystems verweist gleichzeitig darauf, dass die Unterscheidung zwischen Inklusion und Exklusion nunmehr zu einer Frage kollektiv bindender Entscheidungen, also zu einem dezidiert politischen Problem avancierte. Der korrespondierende Antagonismus zwischen den konfessionellen Parteien antizipierte in gewisser Weise auch historisch-politische Artikulationen der Nation anhand der Unterscheidungen Inklusion/Exklusion sowie Selbstbestimmung/Fremdbestimmung.[10] Insgesamt konnte die Einheit der Monarchie allerdings nicht mehr religiös in einem gemeinsamen christlichen Glauben fundiert werden, sondern bedurfte einer dezidiert politischen Rationalität der Macht und ihrer Ausübung. In diesem Kontext wird Macht

10 Vgl. hierzu ausführlich Dirk Richter: Nation als Form, Opladen 1996, S.184ff.

nunmehr genuin politisch reformuliert, und zwar in der monumentalen Semantik der Souveränität. Die Form der Macht, die Unterscheidung zwischen Machtüberlegenheit und Machtunterlegenheit, gestaltete sich in der Unterscheidung zwischen dem herrschenden monarchischem Souverän einerseits und den unterworfenen *sujets* bzw. *regnicoles* und *aubains* andererseits aus. Nach Luhmann entfaltete sich die Semantik des modernen Staates vor allem anhand des mit der konkreten Herrschafts- bzw. Machtausübung verbundenen Paradoxes von Souveränität und Willkür.[11] Dieses Paradox wurde monumental invisibilisiert in der seit dem 16. Jahrhundert und bis ins 18. Jahrhundert hinein omnipräsenten Semantik der *raison d'Etat*, die supplementär zur Semantik der Souveränität und gleichsam selbstreferentiell bzw. tautologisch die Erhaltung des monarchischen Staates, des Zustands (*Etat*) der souveränen Herrschaft über das Territorium und die Untertanen gewährleisten und eine despotische Willkürherrschaft verhindern sollte. Als Pendant zur exklusiven Souveränität des monarchischen Herrschers erscheint hier die tentativ inklusive Figur der Freiheit der Subjekte zunächst freilich im rein negativen Sinne des Schutzes vor despotischer Willkür. In der entsprechenden Semantik verkörperte der herrschende Souverän nicht nur den Staat, sondern darüber hinaus die Gesamtheit seiner Untertanen. Neben die traditionelle ständische Inklusion der stratifizierten Gesellschaft trat damit eine in der Figur des Monarchen konzentrierte (politische) Inklusion in einen sowohl gegenüber der christlichen Kirche als auch bezüglich der Stratifikation als souverän ausgewiesenen Herrschaftsbereich. Gemäß der bekannten Lehre von den „zwei Körpern des Königs“ umfasste die hier so genannte Figur des Monarchen sowohl dessen Person als auch das genuine, weil von Gott delegierte und legitimierte, Amt des Königs. Inklusion war hier allerdings ausschließlich in dem Sinne politisch, dass die monarchischen Subjekte den kollektiv bindenden Entscheidungen der souveränen Monarchie mit ihren Institutionen ausgesetzt und den Prämissen der *raison d'Etat* unterworfen waren. Gleichwohl definierte sich dieselbe vermeintlich souveräne Monarchie gerade durch diesen Publikumsbezug. Ja, sie konstituierte und rekonstituierte sich anhand ihrer monarchischen Selbstinszenierung, die mehr noch als die Selbstinszenierung des Adels gemäß der Logik der stratifizierten Gesellschaft auf ein rezeptives Publikum angewiesen war. Außerdem stellte die seit dem 16. Jahrhundert neu auf den Monarchen ausgerichtete traditionelle Institution der Patronage gleichsam supplementär zur prätentiösen Semantik der Souveränität mehr oder weniger effektive Mechanismen von Inklusion und

11 Siehe hierzu ausführlich Luhmann: Politik, S.338ff.

infolge der gezielten Politik einer Käuflichkeit monarchischer Ämter, deren Erwerb ebenfalls seit dem 16. Jahrhundert mit der Nobilitierung einherging, auch dezidiert politischer Inklusion in Amtsträger-, also Leistungsrollen des monarchischen Staates bereit. Damit geht indes die Frage einher, wie komplementär zu diesen politisch-rechtlichen Leistungsrollen in der Form des monarchischen Amtes der Publikumsbezug der (monarchischen) Politik ausgestaltet und wie dieses politische Publikum überhaupt kommunikativ im Medium der politischen Macht bestimmt wurde. Dieses Problem wurde seit dem 16. Jahrhundert in den teilweise sich überlagernden, teils aufeinander folgenden, politischen Dispositiven der *police*, der Administration und der Regierung traktiert.[12] Der inhärente Zusammenhang zwischen der Evolution des symbolisch generalisierten Kommunikationsmediums der Macht und den korrespondierenden Inklusionsstrukturen wird im Kontext des evolutionären Übergangs von der stratifizierten hin zur funktional differenzierten Gesellschaft deutlich. So war in der stratifizierten Gesellschaft vom Standpunkt der Macht ausgesehen der Adel als selbstreferentielle Formation auf der Innenseite der Machtform inkludiert. Im Zeichen der absoluten Monarchie, wie sie in Frankreich seit dem 16. Jahrhundert entstanden war, bildete hingegen die Population vis-à-vis der monarchischen Souveränität die inkludierte Gesamtheit von Personen und Familien. Damit wechselte Inklusion gewissermaßen von der Innen- auf die komplementäre Außenseite der Machtform sowie von der Seite der Selbstreferenz auf die der Fremdreferenz.

Seit dem 16. Jahrhundert formierte sich in diesem Zusammenhang nicht nur der prominente Diskurs der Souveränität und *raison d'Etat*, sondern ebenfalls in einer gewissen praktischen Komplementarität dazu derjenige der *police* oder *bonne police*.[13] In diesem Begriff, der neben dem Begriff der Politik vom griechischen Wort *politeia* abgeleitet wurde, reflektierte die monarchische Politik in Frankreich seit dem 17. Jahrhundert verstärkt, dass das monarchische Publikum der Untertanen nicht nur gehorchen oder eben nicht gehorchen konnte, sondern darüber hinaus in politisch als relevant beobachteten vielfältigen Arten und Weisen, also in verschiedensten funktionalen Hinsichten, die nicht mehr oder immer weniger durch die Logik stratifizierter Hierarchie neutralisiert wurden, kommunizierte. Als Modell fungierte dabei

12 Paolo Napoli: Naissance de la police moderne. Pouvoirs, normes, société, Paris 2003, S.62f.

13 Siehe hierzu ausführlich Andrea Iseli: „Bonne police". Frühneuzeitliches Verständnis von der guten Ordnung eines Staates in Frankreich, Epfendorf/Neckar 2003 u. Napoli: Police.

diejenige Machtkonfiguration, die Foucault als Pastorat bzw. als pastorale Macht beschrieben und analysiert hat.[14] Demnach hat sich seit dem 17. Jahrhundert ausgehend von diesem Modell eine neuartige politische Rationalität der Regierung herausgebildet, die sich auf die Bevölkerung als eine komplexe Gesamtheit von Individuen[15], eine „Mikrodiversität“[16], richtete. Im Hinblick auf politische Inklusion bedeutete dies, dass die Population nunmehr systematisch zunehmend in ihrer faktischen Positivität sowie damit verbunden in ihrer – nicht mehr ausschließlich bedrohlichen, sondern auch politische Chancen eröffnenden – Kontingenz, so wie sie freilich politisch beobachtet und konstruiert wurde, Berücksichtigung fand, und nicht mehr vorrangig als Derivat semantisch fixierter Normen und Ordnungsvorstellungen galt. In der vormals monarchischen Domäne des politischen Mediums Macht definierte sich der politische Bezug auf die Bevölkerung innerhalb der Semantik der Souveränität in Form der komplementären eindimensionalen Unterscheidung zwischen souveräner Herrschaft einerseits und einem beherrschten „Volk“ von Subjekten andererseits. Im Kontext der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung von Funktionssystemen ändert sich dies grundlegend. Denn nunmehr hat es die Politik mit einer „mikro-diversen“ Population zu tun, die eben infolge funktionaler Differenzierung mit der Herausbildung selbstreferentieller autopoietischer Funktionszusammenhänge wie Religion, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst, Recht, Erziehung und nicht zuletzt auch Politik selbst in vielfältigen, polyvalenten und mehrdimensionalen Hinsichten relevant wird und entsprechend in diesen vielen verschiedenen funktionalen Hinsichten politisch zu berücksichtigen ist.

Retrospektiv scheint die stratifizierte Gesellschaft durch mehrdeutige und partikulare Loyalitäten charakterisiert gewesen zu sein. Hieran setzte dann nicht zufällig die Ausdifferenzierung eines politischen Systems an, das in solchen uneindeutigen Loyalitäten ein strukturelles Problem markierte, das es nunmehr genuin politisch, d.h. an der Form des (monarchischen) Staates ausgerichtet, zu lösen galt. “It is not surprising therefore, that with the rise of sovereign states in modern Europe most philosophers came to emphasize the unity of social organisation and of political loyalty. If they admitted, like Bodin – or claimed, like Locke – some restrictions on the authority of a sovereign, these were merely the ‚natural‘ rights of his subjects.”[17] Die Art und

14 Siehe Foucault: Gouvernementalität, S.185ff.

15 Vgl. ebd., S.465ff.

16 Vgl. Luhmann: Politik, S.351.

17 Jonathan L. Cohen: The Principles of World Citizenship, Oxford 1954, S.69.

Weise, in der dieses politisch beobachtete Problem konkurrierender Loyalitäten traktiert wurde, verweist mithin unvermeidlich auf die konstitutiven Semantiken des modernen Staates sowie komplementär dazu auf Strukturen und Semantiken politischer Inklusion. Hier setzte – wie oben bereits skizziert – die Evolution einer eigensinnigen politischen Semantik an, die Loyalität zunächst an die Figur des Souveräns, dann zunehmend an die Institution des monarchischen Staates und sukzessive an die abstrakte Formel der Nation anbindete. Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang, wie in der berühmten Enzyklopädie von 1761 Loyalität zunächst als Kategorie modernen Rechts definiert und anschließend residual aus der feudalen Logik der stratifizierten Gesellschaft heraus erläutert wird:

„LOYAL, adj. (Jurisprud.) se dit de ce qui est légitime & conforme à la loi; il sembleroit par-là que legal & loyal seroient toujours la même chose: on dit un préciput légal, un augment légal, c'est-à-dire fondé sur la loi, & non sur la convention: on appelle du grain bon, loyal & marchand, lorsqu'il est tel que la loi veut qu'on le donne; néanmoins dans quelques coutumes, on dit loyal administrateur pour légal.
Légal signifie aussi quelquefois féal ou fidèle; c'est en ce sens que l'on dit qu'un vassal doit être féal & loyal à son seigneur."[18]

Hier artikulieren sich anhand des Begriffs der Loyalität symptomatische semantische Verschiebungen im Kontext des Übergangs einer stratifizierten hin zur modernen funktional differenzierten Gesellschaft, deren Inklusionsmodi sich prinzipiell von denen der stratifizierten Gesellschaft unterscheiden, indem sie an je funktional spezifizierten Bereichen ausgerichtet und darüber hinaus offenbar vor allem an das sich ausdifferenzierende politische System, an den Staat und vorrangig an die komplementäre Auffangsemantik der Nation delegiert wurde.

Die heterogene Inklusionsstruktur der stratifizierten Gesellschaft mit ihren systemisch unterschiedlich Inklusionsstatus insbesondere zwischen den beiden konstitutiven Teilen der privilegierten *noblesse* einerseits und den einfachen *roturiers* andererseits war semantisch abgesichert worden durch die transzendent garantierte Ordnungsvorstellung der christlichen Religion. Diese blieb dabei allerdings dergestalt gegen Kontingenz immunisiert, wie sie eine semantisch immanente institutionelle Hintergrundbedingung der ungleichen und hierarchischen Gesellschaftsordnung war. Dies änderte sich

18 Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, hg. v. Diderot u. d'Alembert, 1751-1780, Vol. 11, Stuttgart 1966, S.708.

zwangsläufig infolge der Religionskonflikte seit dem 16. Jahrhundert und der korrespondierenden Erosion dieser semantisch und strukturell sinnstiftenden institutionellen Hintergrundbedingung. Allerdings evozierte die damit verbundene politische Unterwerfung des traditionellen Adels unter die Monarchie seit dem 17. Jahrhundert widerständige Diskurse, die sich nicht nur in politischen Konflikten wie der *Fronde* niederschlugen, sondern seit dem Ende des 17. Jahrhunderts in einem historisch-politischen Diskurs im Namen einer Nation (des Adels) ein neuartiges Subjekt der Geschichte artikulierten.[19] So reformulierte der Adel im Rekurs auf die Nation nunmehr politisch seinen traditionellen Vormachtanspruch, und zwar zunächst vor allem durch die ständisch verfassten *Parlements*. Im Rahmen dieser Institution trat der Adel dem umfassenden absolutistischen Herrschaftsanspruch der monarchischen Regierung insbesondere durch die so genannten *remonstrances*, d.h. die kommunikative Negation monarchischer Erlasse und Gesetze, entgegen.[20] Die *Parlements* avancierten somit im 18. Jahrhundert gewissermaßen in der Nachfolge der seit 1614 nicht mehr einberufenen Generalstände zur legitimen Repräsentation der Nation gegenüber der Monarchie.[21] In diesem Zusammenhang etablierte sich der Begriff der Nation dezidiert unterschieden vom Begriff des *peuple*, der das Fehlen eines jeglichen politischen Mitwirkungsrechts der *roturiers* ausdrückte. Der Adel beschrieb sich demnach entweder als einzige Nation innerhalb der Stratifikation oder aber zumindest als diejenige Nation, die exklusiv mit dem König als politischem Zentrum der Monarchie kommunizierte. Dies begründete dann die historisch-politisch wirkmächtige genealogische Semantik eines Antagonismus zweier Nationen in Frankreich.[22] Darin legitimierte sich der politische Alleinvertretungsanspruch des Adels durch seinen privilegierten Status und dadurch, dass der König als einziger Souverän im Staat im Sinne eines *primus interpares* einer und der Erste der aristokratischen Nation darstellte und historisch erst nach-

---

19 Siehe hierzu ausführlich Foucault: Gesellschaft, S.157ff. Vgl hierzu und zum Folgenden auch Marcus Otto: Die Selbsternennung des Dritten Standes zur *Assemblée Nationale*. Performativer Akt der Neuschöpfung des Politischen, Stuttgart 2003, S.27ff.

20 Vgl. Bailey Stone: The French Parlements and the Crisis of the Old Regime, Chapel Hill 1986, S.75ff.

21 Vgl. Roger Bickart: Les Parlements et la Notion de Souveraineté Nationale au XVIIIe Siècle, Paris 1932, S.119 u. 172f. sowie Stone: Parlements, S.20.

22 Vgl. Foucault: Gesellschaft, S.163ff.

träglich aus der fränkischen Kriegeraristokratie hervorgegangen sei.[23] Die aristokratische Nation unterschied sich genuin politisch gegenüber dem *peuple*, der einen rechtlosen Zustand der Untertanen bezeichnete. Denn die aristokratische Nation definierte sich innerhalb dieser Semantik über ein historisch begründetes Rechtsverhältnis zum Souverän. Allerdings war der Charakter dieses historischen Rechtsverhältnisses seit dem Spätmittelalter und insbesondere im 18. Jahrhundert hindurch uneindeutig und umstritten. Es waren dann vor allem diese Uneindeutigkeit und die damit verbundenen Konflikte, die zur weiteren Ausdifferenzierung der Politik beitrugen. Es handelte sich dabei um systembildende Konflikte im Rahmen der Durchsetzung des absolutistischen Staates als politische „Beschränkung der Beschränkungen staatlicher Gewalt".[24] Denn mit dem politischen Alleinvertretungsanspruch gegenüber der Monarchie versuchte sich der Adel also nunmehr dezidiert politisch das Recht zu reservieren, die eigenen Interessen als die Interessen der gesamten Nation zu identifizieren und diese gegenüber der monarchischen Souveränität auch und gerade im Konfliktfall zu vertreten. Noch einmal ausgehend von der stratifikatorischen Unterscheidung zwischen Adel und Volk artikulierte der Adel unter dem Titel einer aristokratischen Nation einen politischen Willen zum Subjekt, der sich dezidiert auch gegen die exklusive Souveränität und den entsprechenden Herrschaftsanspruch des Monarchen richtete. Diesen widerständigen politischen Anspruch des Adelsstandes, der aus der Sicht der Monarchie lediglich ständisch-partikulare Interessen verkörperte, wiesen die monarchischen Regierungen jedoch zurück, indem sie auf der exklusiven und umfassenden Souveränität des Königs insistierten und seit dem 17. Jahrhundert den einheitlich administrierten absolutistischen Territorialstaat durchsetzten. Als Reaktion auf den Ausbau des absolutistischen Herrschaftsanspruches im Staat, den der Adel als monumentalen Ausdruck despotischer Missbräuche wahrnahm, gewann die genealogische Semantik einer aristokratischen Nation mitsamt ihren historisch verbrieften politischen Mitwirkungsrechten allerdings eine neue Virulenz. Im Rahmen dieses systembildenden Konflikts bezogen auf die Ausdifferenzierung von Politik entstanden die aristokratischen Revolten des 17. und 18. Jahrhunderts.[25] Gleichzeitig brachte dieser politische Konflikt zwischen absolutistischem Machtanspruch einerseits und der ständisch tradierten aristo-

23 Vgl. ebd., S.171ff.

24 Vgl. Luhmann: Gesellschaft, S.721.

25 Vgl. Nicolas Henshall: The Myth of Absolutism. Change and Continuity in Early Modern European Monarchy, London 1992, S.78.

kratischen Selbstbeschreibung andererseits eine weitergehende Transformation der Semantiken von Nation und Souveränität hin. Die absolutistische Durchsetzung eines souverän administrierten Territorial- und Untertanenstaates brachte schließlich ein neuartiges Nationsverständnis mit sich: die Nation umfasste dabei zunehmend alle im französischen Territorium ansässigen Untertanen des souveränen Monarchen, also privilegierte und nichtprivilegierte Stände gleichermaßen. Wohlgemerkt handelte es sich nunmehr um Untertanen, denn erst das Untertanenverhältnis der Bevölkerung gegenüber dem König konstituierte demnach die Nation.[26] Offensichtlich degradierte diese absolutistische Semantik den bisher in seinen politischen Ansprüchen selbstbewussten Adel. In der Konsequenz sah sich der Adel dann nicht nur den absolutistischen Herrschaftsansprüchen des Monarchen und seiner Administration unterworfen, sondern betrachtete seinen privilegierten Status vor allem gegenüber dem dritten Stand als zunehmend bedroht. Der Adel kämpfte also in gewisser Weise an zwei politischen Fronten[27], die einander im Begriff der Nation überlagerten.

In der durch die Aufklärung inspirierten und geprägten *Encyclopédie* aus dem Jahre 1763 von Diderot und d'Alembert findet sich dagegen auf den ersten Blick eine nüchterne Definition der Nation als „mot collectif dont on fait usage pour exprimer une quantité considérable de peuple, qui habite une certaine étendue de pays, renfermée dans de certaines limites, & qui obéit au même gouvernement."[28] Foucault weist hier jedoch auf den polemischen Charakter dieser Definition hin, „deren Absicht es ist, die damals herrschende weite Definition, die man ebenso in den Texten des Adels wie in jenen des Bürgertums findet und die besagte, dass Adel und Bürgertum gleichermaßen Nationen sind […] auszuschließen."[29] Diese ständische Definition entsprach der genealogischen Selbstbeschreibung des Adels aus der Tradition der fränkischen Kriegeraristokratie heraus, die demnach das gallische Volk besiegt und unterworfen hatte. Dementsprechend galten Adel und *Tiers Etat* nicht einfach nur als zwei verschiedene Stände, sondern bildeten zwei historisch begründete Nationen. Und der Adel verkörperte diejenige politi-

---

26 Vgl. Adalbert Podlech: „Art. Repräsentation", in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck, Bd.5, Stuttgart 1984, S.515.

27 Vgl. Foucault: Gesellschaft, S.166.

28 Vgl. Encyclopédie, S.36.

29 Vgl. Foucault: Gesellschaft, S.165ff. Siehe hierzu und zum Folgenden auch ausführlich Otto: Selbsternennung, S.29ff.

sche Nation, während der *peuple* demnach lediglich eine politisch unmündige Nation von Untertanen darstellte. Der neue Begriff der Nation diente demgegenüber seit der Mitte des 18. Jahrhunderts dazu, den ständischen Antagonismus der stratifizierten Gesellschaft umzuschreiben. Indem die Nation nunmehr zu einem allgemeinen Prinzip erhoben wurde, konnten ständische Unterscheidungen, exklusive Privilegien und Aristokratie von diesem effektiv ausgeschlossen werden. Zudem verwies der Begriff der Nation in der Zeitdimension auf eine politisch aufgeklärte Zukunft eines bislang unmündigen *peuple*. Die politische Formierung der Nation konnte so zugleich als Prozess der Emanzipation des Volkes von ministerieller Despotie und aristokratischem *régime féodal* beschrieben werden. Anders als im historisch abgeleiteten Konstitutionalismus des Adels und besonders der Parlements war hier der Begriff der Nation vornehmlich auf Gegenwart und Zukunft ausgerichtet und bildete damit eine politisch handlungsleitende Maxime, einen politischen Willen aus. Die Nation stellte hier also nicht mehr nur einfach eine historisch überlieferte rechtliche Instanz dar. Nation rekurrierte letztlich nicht mehr ausschließlich auf historisch verbriefte Rechte oder Freiheiten, sondern richtete sich damit zunehmend auf gegenwärtige und zukünftige Möglichkeiten. Allerdings drehte sich dann die politische Auseinandersetzung immer mehr darum, wer legitimerweise im Namen der Nation und anstelle des noch als politisch unmündig erachteten Volkes sprechen konnte, um diese Möglichkeiten politisch handelnd auszuschöpfen. Am semantischen Horizont dieses neu artikulierten Begriffs der Nation zeichnete sich damit auch das politische Versprechen eines neuen kollektiven Subjekts ab.

Denn an die kollektive Größe der Nation konnte schließlich unmittelbar eine neuartige Semantik der Selbstbestimmung anknüpfen. Der politische Begriff der Selbstbestimmung umfasst dabei mehrere Dimensionen. Neben der individuellen und der kollektiven Dimension wurde seit dem 18. Jahrhundert nicht zuletzt im Kontext der Emergenz einer funktional differenzierten Weltgesellschaft die nationale Dimension semantisch besonders prominent. Seit dem 18. Jahrhundert dominiert dabei die Nation als Figur kollektiver politischer Selbstbestimmung und politischer Inklusion. Offenbar bezog diese Semantik der Nation dabei die hierfür konstitutiven Dimensionen des (politischen) Subjekts der Exklusionsindividualität und der Form des Staates effektiv und folgenreich aufeinander. Innerhalb der Selbstbeschreibung der Politik seit dem 18. Jahrhundert avancierte die Nation mithin zur omnipräsenten und überdeterminierten Formel der politischen Selbstbestimmung aufgeklärter Subjekte in einem Staat, der sich seitdem ebenfalls in der Selbstbeschreibung des politischen Systems in Frankreich von einem absolu-

ten zu einem konstitutionell eingehegten und schließlich zu einem demokratischen Nationalstaat wandelte. In diesem Zusammenhang offenbart sich diskursgeschichtlich die inhärente Verknüpfung zwischen Wissen und Macht, d.h. hier zwischen der vor allem historiographischen und juristischen Konstitution der Nation einerseits und der damit verbundenen genuin politischen Artikulation individueller wie kollektiver Selbstbestimmung, des empowerment von Subjekten und ihrer artikulierten Freiheit, andererseits. Zwischen Montaigne und Rousseau entfaltete sich darüber hinaus der Zusammenhang zwischen einer Anthropologie individueller Freiheit und einer entstehenden republikanischen Semantik kollektiver politischer Selbstbestimmung.

„Sur le plan idéologique, ce qui rapproche surtout Rousseau de Montaigne, c'est la priorité absolue que tous deux donnent à la Liberté entendue comme autonomie – autonomie du jugement aussi que des actes. Reconnaître la seule nécessité naturelle et n'obéir qu'à elle, c'est le fondement de toute anthropologie et de toute morale, voire de toute politique. [...] Sur le plan idéologique, le salut prôné par Montaigne reste individuel; Montaigne a pour tâche de libérer l'individu ‚bourgeois' naissant au 16e siècle. Cette libération passe par une longue enquête qui suffit à absorber ses forces… D'où son refus de jouer au législateur, qui est en fait en appel à une monarchie rénovée, capable de faire régner l'harmonie et la paix entre les individus. Rousseau, deux cent ans plus tard, à la veille de la Révolution, cherche un salut collectif, par la politique, dans la construction d'une nouvelle société. [...] … de l'individu libéré, il fait un citoyen maître et sujet de lui-même."[30]

Seit dem 18. Jahrhundert avancierte der Imperativ der (subjektiven und politischen) Freiheit als individuelle und kollektive Disposition zur aktiven (Selbst-)Regierung und Selbstbestimmung, in Frankreich zu einer politischen (republikanischen) Leitsemantik. Ja, gewissermaßen komplementär zur zunächst monarchischen und später republikanischen Kontingenzformel der Souveränität avancierte Freiheit zu einer veritablen Pathosformel des politischen Willens zum Subjekt. Sowohl auf der kollektiven Ebene der Nation als auch auf der individuellen Ebene des Subjekts profilierte sich die Semantik von Freiheit und Selbstbestimmung besonders prononciert gegenüber jedweder Variante von Fremdbestimmung. Systemtheoretisch betrachtet, reflektierte die politische Semantik der Selbstbestimmung die Kapazität, zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz dergestalt zu unterscheiden, dass erstere eindeutig gegenüber letzterer präferiert wird, so dass Selbstbestimmung da-

30 Fleuret: Rousseau, S.189.

ran anschließend überhaupt erst als dezidiert politische Negation etwaiger Fremdbestimmung bzw. Fremdherrschaft, die daher semantisch spätestens seit dem 18. Jahrhundert mit Attributen wie despotisch, willkürlich, usurpatorisch, schrecklich etc. belegt wurden[31], ihren positiven Sinngehalt erlangte. Der Antagonismus von Selbstbestimmung und Fremdherrschaft konnte nicht nur der Legitimation von Herrschaftswechseln dienen[32], sondern stellte ausgehend von der performativen Selbstbehauptung eines historischen Subjekts in der Matrix von Inklusion/Exklusion überhaupt eine semantische Formel der potentiellen Umwertung von politischen Machtverhältnissen bereit. Und der zeitgenössische historisch-politische Diskurs um die Rechte und Freiheiten einer wie auch immer gearteten Nation als (potentiellem) historischen Subjekt eröffnete vielfältige Einsatzmöglichkeiten solcher Artikulationen eines eher reaktiven Willens zum Subjekt. So konnte sich das Subjekt der Nation historisch sowohl gegen die vermeintliche Usurpation einer exklusiven Form der Souveränität in der Monarchie, gegen ständisch, religiös oder ethnisch induzierte Fremdbestimmung sowie gegen die wahrgenommene Bedrohung durch Fremdes allgemein artikulieren. Innerhalb einer Genealogie politischer Inklusion ist es daher zugleich naheliegend und doch bemerkenswert, dass sich die Präferenz für Inklusion semantisch zunächst vor allem als Exklusion (von Exklusion) artikulierte. Im Laufe des 18. Jahrhunderts avancierte die Nation über diesen „Umweg" der Negation von Willkür, Fremdherrschaft oder Despotie allerdings nicht nur zu einer prominenten Selbstbeschreibung und Inklusionsformel der Politik, sondern darüber hinaus insbesondere in Frankreich zu einer kritischen Figur der historisch folgenreichen diskursiven Verknüpfung von (monarchischer) Regierung und eines komplementär entstehenden politischen Publikums individueller *citoyens*.

2. ZUR GENEALOGIE DES POLITISCHEN PUBLIKUMS

In der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts aktualisierte die Monarchie (der Valois) die unlösbare Allianz zwischen dem französischen König und der nati-

---

31 Vgl. Christian Koller: Fremdherrschaft. Ein politischer Kampfbegriff im Zeitalter des Nationalismus, Frankfurt am Main 2005.

32 Vgl. Helga Schnabel-Schüle (Hg.): Fremde Herrscher – Fremdes Volk. Inklusions- und Exklusionsfiguren bei Herrschaftswechseln in Europa, Frankfurt am Main 2006.

onalen Gemeinschaft seiner Subjekte.[33] Dabei bezeichnete die Republik bereits eine neuartige Semantik politischer Inklusion innerhalb der Monarchie und einer noch primär entlang der Stratifikation differenzierten Gesellschaft dar. Denn die Monarchie der Valois bekräftigte in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts die unauflösliche Bindung der *communauté nationale* an die Figur des Königs.[34] In den zeitgenössischen juridischen und legislativen Texten der Monarchie fehlte allerdings jegliche rechtliche Definition der *chose publique* und der *république*.[35] In den institutionellen Praktiken der Monarchie freilich bezeichnete *république* dezidiert ein Kollektiv, eine *communauté d'hommes*.[36] Auch wenn also eine positive rechtliche Definition nicht vorlag, entsprach dieses Verständnis dem einer korporativen *universitas*, die im Unterschied zur *societas* ihre Identität auch über etwaigem Wandel wie z.B. der Veränderung oder dem Verschwinden von einzelnen Mitgliedern überdauerte und die damit die Figur der Einheit *par excellence* verkörperte.[37] In diesem Sinne stellte die Republik eine neuartige Semantik politischer Inklusion bereit, und zwar bereits in der Monarchie als politischem Mechanismus der Zentralisierung innerhalb einer noch primär stratifizierten Gesellschaft (Sachdimension). In der Sozialdimension fungierte Republik dann zugleich als Semantik dezidiert politischer Einheit, indem sie gleichsam die Einheit der gesellschaftlich weithin noch unsichtbaren Unterscheidung zwischen Konsens und Dissens markierte. Und in der Zeitdimension stellte sie die Einheit der Unterscheidung zwischen Bewahrung (Status, Staat) der Monarchie und deren potentiellen Wandel dar. Im 16. Jahrhundert dominierte allerdings die Semantik der Monarchie derart, dass die eigensinnige oder gar autonome Verwendung eines Begriffs wie *chose publique* praktisch ausgeschlossen war. Stattdessen waren *chose publique* und *royaume* irreduzibel aufeinander verwiesen, so dass Konzepte wie Republik oder Öffentlichkeit strukturell in der monarchischen Semantik des 16. Jahrhunderts aufgehoben waren.[38] In der dafür charakteristischen Formel *chose publique du royaume*

---

33 Vgl. Eric Gojosso: Le concept de république en France (XVIe-XVIIIe siècle), Aix-en-Provence 1998, S.45.

34 Vgl. ebd., S.45.

35 Vgl. ebd., S.46.

36 Vgl. ebd., S.46f.

37 Vgl. ebd., S.46f.

38 Vgl. ebd., S.49f.

manifestierte sich die konsequente Verbindung der *communauté humaine* mit dem politischen Territorium.[39]

Erst seit der Regentschaft von François Ier begann sich die Referenz auf das Öffentliche bzw. die öffentliche Sache als Gesamtheit der Masse der Subjekte (der Monarchie) auszudifferenzieren. In der Konsequenz entstand aus dem inhärenten Zusammenhang zwischen der absoluten Monarchie und der republikanischen Semantik ein eigensinniger Diskurs der Regierung, ja der Gouvernementalität (Foucault), der hinsichtlich der Evolution genuin politischer Inklusion höchst folgenreich wurde. Denn die Republik, die öffentliche Sache, nahm zunehmend eine abstrakte Dimension an, und zwar dergestalt, dass sie den Monarchen über personale Konstellationen hinweg dazu anhielt, „le bien, profit et utilité de nos sujets et de la chose publique" herzustellen und für dieses zu sorgen. Das bedeutete dann auch, „la liberté et conservation des princes et sujets de la chose publique" in der Monarchie zu gewährleisten.[40] Damit näherten sich bereits vor Bodin die Konzepte der *cité* und der *chose publique* einander an, und es konnte bereits zwischen Republik und Staat unterschieden werden.[41] Hier zeigte sich, inwiefern der monarchische Staat seit dem 16. Jahrhundert in republikanischer Weise zur zentralen Institution (politischer) Inklusion avancierte. So wurde in der monarchischen Semantik seit dieser Zeit das Wohlergehen, modern formuliert: die Wohlfahrt, der *communauté* zum (ultimativen) Ziel der monarchischen Regierung erklärt. Dieses noch weitgehend abstrakte Ziel konkretisierte sich in der Bewahrung der *chose publique*, also in Maßnahmen, die die Einheit der Monarchie und ihres Territoriums sowie die Sicherheit der dort residierenden Personen gewährleisten sollten.[42] Damit wurde überhaupt erst eine Regierung inklusive der Unterscheidung zwischen Regierenden und Regierten konstituiert, und zwar in dem Maße, wie die regierte Bevölkerung nicht als bloß rhetorische Formel der Legitimation monarchischer Herrschaft und ihrer eigenen Interessen fungierte, sondern der monarchischen Regierung als struktureller Ausgangspunkt diente, um das politisch definierte öffentliche Interesse durch kollektiv bindende Entscheidungen zu konkretisieren. Die Bevölkerung wurde indes (noch) nicht primär als Kollektiv von Individuen, sondern in Angehörige ständisch definierter Gruppen entsprechend der überkommenen Logik der stratifizierten Gesellschaft wie Familie, *corps*, Stadt,

---

39 Vgl. ebd., S.49f.

40 Vgl. ebd., S.56.

41 Vgl. ebd., S.57f.

42 Vgl. ebd., S.62f.

ordre etc. differenziert und inkludiert. Diese gesellschaftliche Selbstbeschreibung implizierte mithin eine Überlegenheit des öffentlichen Interesses gegenüber den partikularen individuellen und ständischen Interessen, ohne damit deren faktische Relevanz zu bestreiten. Ganz im Gegenteil, letztere wurden in der Unterscheidung öffentlich/nicht öffentlich überhaupt erst gesellschaftlich bzw. distinkt und spezifisch politisch als konstitutives Problem einer angemessenen Regierung kommuniziert. Allerdings galt es für die monarchische Regierung in der Figur des Souveräns durch kollektiv bindende Entscheidungen dafür zu sorgen, dass sich das öffentliche Interesse und die Interessen der regierten Subjekte deckten. Das bedeutete indes, dass die regierten Subjekte nicht einfach nur unterworfen waren, sondern dass ihnen zugleich positivistisch vor allem im Sinne ihrer gesellschaftlich zugeschriebenen Funktion Rechnung getragen werden musste, um sie schließlich in der Institution der Monarchie als republikanische Einheit zum Ausdruck zu bringen.

Dies galt in besonderem Maße für das imperiale und später absolutistisch genannte Selbstverständnis der französischen Monarchie im 16. und vor allem 17. Jahrhundert, dem so genannten *Grand Siècle*, in dem der französische König als „empereur en son royaume" beschrieben und diese Qualität zugleich an die imperativische Obligation des „service de la république" gebunden wurde.[43] Imperiales Selbstverständnis der Monarchie und die imperativische Zuschreibung einer republikanischen Leistungsrolle bedingten sich mithin wechselseitig. Hierin artikulierte sich darüber hinaus der entstehende Diskurs der Regierung, und zwar gerade ausgehend von diesem semantischen Konnex zwischen Monarchie und Republik. „C'est donc pour réaliser le ‚bien public', ‚le bien de la chose publique', que le prince se voit confier le soin de ‚régir', de ‚gouverner', de ‚manier' la chose publique."[44] Allerdings betont Gojosso, dass die vorherrschende Semantik der Monarchie im 16. Jahrhundert von der Definition des modernen Staates differierte.[45] Daran knüpfte eine Verschiebung innerhalb der republikanischen Semantik an, und zwar von der monarchischen Repräsentation der Republik zur Republik als neuartige Modalität einer politischen Rationalität der Regierung. Damit wurde die Identifikation von Monarchie und Republik zunehmend politisch durch die eigensinnige Rationalität der Regierung supplementiert, wie bereits in der Definition der Republik von Charles Loyseau im 17. Jahrhundert. „La

43 Vgl. ebd., S.69.

44 Ebd., S.72.

45 Ebd., S.84f.

république bien ordonnée se présente comme un ensemble dont toutes les parties, nécessairement complémentaires, sont agencées de manière harmonieuse afin de reproduire l'unité de la nature.“[46] In diesem Zusammenhang der Verschiebung des diskursiven Konzepts der Republik stehen auch die Entstehung des modernen Staates sowie die Evolution politischer Inklusion seit dem 16. Jahrhundert, und zwar besonders manifest im Kontext der Religionskriege in Frankreich. Denn darin artikulierten nicht nur die politiques die absolute Souveränität des Monarchen auch und gerade gegenüber religiösen und moralischen Imperativen, sondern zugleich in der gleichen diskursiven Logik antagonistisch dazu die so genannten *monarchomaques* auf beiden Seiten des konfessionellen Konflikts eine politische Selbstbeschreibung, die den Monarchen auf die Rolle eines regierenden *magistrats* verpflichteten sollte, der vertraglich an einen präzisen Auftrag, ja an ein imperatives Mandat gebunden sei. Damit lösten sie die mystisch begründete Identifikation des *princeps* mit der *respublica* semantisch auf, indem sie an deren Stelle die Gesamtheit der *sujets-citoyens* setzten.[47] Mit der Semantik der Republik konnte innerhalb der Monarchie im Kontext der Religionskriege des 16. Jahrhunderts auf den Staat als Garant einer historisch verbrieften Einheit der Nation rekurriert werden, nachdem die religiöse Einheit des Christentums zerbrochen war. Hierfür standen die so genannten *politiques* und insbesondere Jean Bodin, der in diesem Zusammenhang dezidiert eine Theorie der Republik und darin im modernen Sinn impliziert nur mittelbar eine Theorie des Staates formulierte. Darin ist nicht zuletzt die semantisch prominente Emergenz der Unterscheidung öffentlich/privat, die sowohl für die Ausdifferenzierung der Politik konstitutiv als auch durch diese wiederum institutionalisiert wurde, evolutionär höchst bedeutsam.

Genealogisch koinzidierte dies mit der bereits skizzierten Emergenz und Ausdifferenzierung des Subjekts der Exklusionsindividualität, das ausgehend von der Unterscheidung zwischen einem privaten individuellen Gewissen und der politischen Staatsraison sukzessive eine genuin republikanische Beobachterperspektive etablierte. In seiner Studie „Pathogenese der bürgerlichen Welt“ unter dem Titel „Kritik und Krise“ beschreibt Koselleck durchaus ähnlich wie in dieser Untersuchung, wie sich seit dem 16. Jahrhundert im Zuge der Differenzierung zwischen Politik und Moral im Individuum ein Innenraum moralischen Gewissens herausbildete, der eine neuartige Perspekti-

46 Ebd., S.96f.

47 Vgl. ebd., S.110.

ve auf die öffentliche Sphäre und insbesondere auf die Politik eröffnete.[48] Während die staatstragenden *hommes d'Etat*, die als *noblesse de robe* qua Amt in politische Leistungsrollen inkludiert wurden, seit dem 16. Jahrhundert explizit im Medium der Macht ausgehend von der Unterscheidung zwischen Machtüberlegenheit und Machtunterlegenheit zwischen öffentlicher *raison d'Etat* einerseits und individuellem Gewissen andererseits unterschieden und damit der Differenzierung zwischen Exklusionsindividualität der Person und Leistungsrolle allerdings „von oben herab" politisch Rechnung trugen, artikulierte der *citoyen* seit dem Ende des 17. Jahrhunderts und besonders im 18. Jahrhundert die Unterscheidung zwischen Moral und Politik im Modus der Kritik, indem er genau jene bis dahin unbesetzte Beobachter-Position auf der Außenseite der Machtform in der Figur des öffentlich räsonierenden Publikums gegenüber der staatlich verfassten und in Ämtern exponierten Politik einnahm. Dabei beobachtete das derart konstituierte Publikum die Form der Macht, also die Unterscheidung Machtüberlegenheit/Machtunterlegenheit, in einer ganz spezifischen Weise, die sich als politische Rationalisierung des Ressentiments charakterisieren lässt. Denn im Medium der Kritik artikulierte sich die Möglichkeit zwar nicht der Umwälzung der herrschenden Machtverhältnisse, wohl aber von deren Bewertung und Umwertung vor dem politischen Tribunal der *opinion publique*. Damit differenzierte sich hier keineswegs ein soziales System der Moral aus, sondern die Politik differenzierte intern eine emphatische Publikumsrolle aus, die es ihr langfristig ermöglichen sollte, sich (selbst) gerade in der Differenz (der Form der Macht) zu beobachten und sich damit gleichsam irreversibel als Funktionssystem auszudifferenzieren. Im Hinblick auf die Differenz zwischen psychischen und sozialen Systemen handelte es sich schließlich darum, von der religiös-ethisch motivierten Abkehr von der Welt qua Ressentiment zur politischen Rationalisierung dieser Differenz zu gelangen, und zwar in der Form politischer Inklusion, die dann die Differenzierung psychischer Systeme politisch im Medium der *opinion publique* nutzbar machte.

Im 17. Jahrhundert entstand aus dem gesellschaftlich repräsentativen Publikum der Monarchie, der *cour* und der *ville*[49], heraus allmählich eine funktional spezifizierte Publikumsrolle der Politik, die sich im 18. Jahrhun-

48 Vgl. Koselleck: Kritik, u.a. S.29ff.

49 Vgl. Erich Auerbach: Das französische Publikum im 17. Jahrhundert, München 1965.

dert unter den Titeln *république des lettres*[50], politische Öffentlichkeit und Nation monumental herausbildete und die genuin politische Inklusionsfigur des *citoyen* als deren Träger hervorbrachte.[51] Dabei transformierte sich das Publikum, *le public*, zunächst im Medium der Theater-, Literatur- und Kunstkritik vom faszinierten Resonanzboden monarchisch-höfischer Repräsentation hin zur auch und gerade politisch kritischen Öffentlichkeit. Langfristig erweiterte und verselbständigte sich allerdings diese Figur des Publikums hin zu einer Instanz des öffentlichen Räsonierens und der Kritik, zunächst in den Bereichen des Theaters, der Kunst und der Literatur, dann jedoch ebenfalls in der Politik.[52] Die in der Monarchie des retrospektiv so bezeichneten *Ancien Régime* noch in einem traditionellen Sinne gesellschaftlich angelegte Figur des Publikums differenzierte sich dabei gleichsam koextensiv zur zunehmend funktional differenzierten Politik aus. Im 18. Jahrhundert formierte sich damit im politischen System Frankreichs bereits lange vor der Französischen Revolution ein Medium der Kommunikation, das bereits zeitgenössisch vielfach als Öffentlichkeit oder *opinion publique* bezeichnet wurde. Dies ermöglichte eine mehr oder weniger offene Kritik der Politik, auch wenn diese zunächst noch weitgehend mit dem Index des Infamen belegt und damit politisch-rechtlich delegitimiert, letztlich also exkludiert wurde.[53] Allerdings war es paradoxerweise gerade diese politische Exklusion, die systembildend und inkludierend hinsichtlich des politischen Publikums im Medium der öffentlichen Meinung wirkte. Das Medium der öffentlichen Meinung fungierte dabei zudem seit dem 18. Jahrhundert als dezidiert kommunikativer Mechanismus der Inklusion, d.h. also der Berücksichtigung bzw. Adressierung von Personen im politischen System, indem es ein freilich zunächst als Masse definiertes Publikum monarchischer Politik konstituierte, dem politisch relevante, aber zumeist illegitime Kommunikation zugeschrieben wurden. Arlette Farge beschreibt dies im Sinne einer Kommunikationsgeschichte infamer politischer Kommunikation im 18. Jahrhundert.[54] Dabei

---

50 Siehe hierzu kulturgeschichtlich Dena Goodman: The Republic of Letters. A Cultural History of the French Enlightenment, Ithaca 1994.

51 Siehe hierzu ausführlich Jürgen Habermas: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1990.

52 Siehe hierzu Auerbach: Publikum; Habermas: Öffentlichkeit; Koselleck: Kritik.

53 Vgl. Arlette Farge: Lauffeuer in Paris. Die Stimme des Volkes im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1993.

54 Vgl. ebd.

wird besonders deutlich, wie Mechanismen der politisch seligierten Exklusion und der faktischen Inklusion dergestalt einander wechselseitig bedingten, dass das politische System der französischen Monarchie im Bestreben, eine im populären Diskurs neuartig virulente infame Kritik auszuschalten bzw. zu unterbinden, diesen überhaupt erst als politisch relevanten Kommunikationsbereich konstituierte. Die repressive Strategie zeitigte mithin produktive Effekte, auch indem sie die politische Aufmerksamkeit vom Mitteilungs- auf den Informationsaspekt solcher infamer Diskurse verschob.

In Frankreich (in)formierte sich demgegenüber im Medium der Öffentlichkeit seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts überhaupt erst die Figur des *citoyen* als emphatisch individueller Träger einer spezifisch politischen Rationalität und entsprechenden Disposition politischer Inklusion. Die Figur des *citoyen* verkörperte dazu die neuartige Unterscheidung zwischen öffentlich und privat und bildete zugleich die Einheit dieser Unterscheidung, d.h. der Unterscheidung *citoyen/bourgeois*. Denn erst als *citoyen* wurde der *bourgeois*, der ansonsten dadurch charakterisiert ist, seine privaten Angelegenheiten und vor allem sein privates Interesse zu verfolgen, zum (selbst)berufenen Publikum der Politik. Dabei stellen Interessen, Willen und die damit korrespondierende Disposition zur Selbstregierung die entscheidenden Aspekte dar, die genealogisch aus einem Subjekt einen *citoyen* machten. Im politischen Wahlrecht[55], das ganz innerhalb der zeitgenössischen Logik der geschlechtlich codierten Unterscheidung aktiv/passiv bis Mitte des 20. Jahrhunderts ausschließlich den Männern vorbehalten blieb, wurde seit der Französischen Revolution derjenige Mechanismus institutionalisiert, der aus den vielfältigen Interessen der vielen Individuen heraus durch den Vollzug eines magisch voluntaristischen Aktes die *volonté générale* konstituiert. Allerdings entspricht der *citoyen* weit über diese Ausübung des Wahlaktes hinaus der politischen Rationalität der Regierung, wie sie Foucault als Gouvernementalität analysiert hat. Denn der *citoyen*, angerufen durch die Gouvernementalität, verkörperte geradezu diese Rationalität des Regierens, indem er sich als freies Subjekt konstituiert und in der diskursiven Praxis der Freiheit aktiv an seiner (Selbst-)Regierung partizipierte. Der Diskurs der Regierung individueller Subjekte ging also effektiv mit der Konstitution der Population von individuellen *citoyens* als Subjekt-Objekt der Regierung einher.

55 Zur Geschichte des Wahlrechts siehe u.a. Rosanvallon: Citoyen u. Jean-Paul Charnay: Le suffrage politique en France. Elections parlementaires, élections présidentielle, référendums, Paris 1965.

3. DIE SCHULE DER NATION – POLITISCHE INKLUSION, GOUVERNEMENTALITÄT UND ERZIEHUNG

Das Konzept politischer Inklusion, wie es vor allem von Parsons, Luhmann und zuletzt Stichweh geprägt worden ist, schließt unmittelbar an die Studien von T.H. Marshall zur historischen Evolution individueller staatsbürgerlicher Rechte in der modernen Gesellschaft an. Am Beispiel Englands zeigt Marshall ja bekanntlich auf, inwiefern sich diese staatsbürgerlichen Rechte vor allem seit dem 18. Jahrhundert in einer Abfolge von *civil rights*, *political rights* und *social rights* konstituierten.[56] Ausgeblendet bleibt dabei indes eine Dimension, die Parsons im Hinblick auf das Konzept der Inklusion besonders akzentuiert hat: Bildung bzw. Erziehung.[57] Dies verkennt die konstitutive sowohl historische als auch systematische Bedeutung dieser Dimension, wie sie insbesondere in Frankreich seit dem 18. Jahrhundert hervorgetreten ist. Erziehung und die seit dem 18. Jahrhundert reüssierende Semantik der Bildung stellen eine überraschenderweise weitgehend vernachlässigte Dimension politischer Inklusion dar. So fokussiert die Diskussion zu politischer Inklusion im Anschluss an Marshall auf die drei Dimensionen ziviler bürgerlicher Rechte, genuin politischer Rechte (Wahlrecht) und soziale wohlfahrtsstaatliche Rechte, worunter Erziehung und Bildung zumeist einfach subsumiert werden. Im Folgenden wird allerdings deutlich, inwiefern Erziehung und Bildung seit dem 18. Jahrhundert durchaus eine konstitutive Dimension politischer Inklusion darstellen.

Personen als Individuen werden in der Kommunikation durch Inklusion konstituiert als Formen, in denen Erwartungen auch und gerade im Hinblick auf die potentielle Zukunft gebündelt werden.

„Zu den [...] wichtigsten Gründen für die moderne Favorisierung des Individuums gehört, dass Individuen als Personen vorgestellt und in dieser Form das Unbekanntsein der Zukunft symbolisieren können. Man kann Personen kennen – und kann doch nicht wissen, wie sie handeln werden. Diese eigentümliche Integration von Vergangenheit und Zukunft ist in der semantischen Form von Individuum/Person und in der sozialen Konzession von Freiheit institutionalisiert. Das geht, wie leicht zu sehen, auf Kosten sozialer Sicherheit. Wie Personen handeln werden, wird nicht zuletzt davon abhängen, wie andere Personen handeln werden. Soziale Interdependenzen multiplizieren Zukunftsungewissheit. Damit bestätigt die Gesellschaft sich jene Verschärfung der Dis-

56 Siehe Marshall: Citizenship.

57 Vgl. Talcott Parsons: The Negro American, Boston 1968.

konnexion von Vergangenheit und Zukunft, die sich durch Systemdifferenzierung erzeugt, aber sich dann in der Form von Personen plausibel macht. Während die ethisch hochgelobte Person in der Freiheit ihres Handelns bestätigt wird, scheint die latente Funktion der modernen Individualisierung/Personalisierung eher in der Plausibilisierung von Zeitverhältnissen zu liegen, die die gesellschaftliche Evolution hervorgebracht hat und die nun zu ertragen sind. Das erklärt auch die erstaunliche Zumutung von Originalität, Einzigartigkeit, Echtheit der Selbstsinngebung, mit der das moderne Individuum sich konfrontiert findet und die es psychisch kaum anders einlösen kann als durch ein Copieren von Individualitätsmustern.“[58]

Während in der Form Person mithin gleichsam universell die verschiedensten Erwartungen gebündelt werden, sind (soziale) Rollen dadurch charakterisiert, dass in ihnen Erwartungen spezifiziert, gleichsam gefiltert und durch entsprechend systemspezifische Inklusion an individuelle Personen adressiert werden. Insgesamt wird hierin allerdings deutlich, inwiefern Person und Rolle eben nicht nur in der Sozialdimension, sondern auch in der Zeitdimension durch Erwartungen konstituiert und konditioniert werden. Aus evolutionstheoretischer Perspektive sind Person und Rolle in der Zeitdimension schließlich privilegierte Formen der co-evolutionären strukturellen Kopplung zwischen psychischen und sozialen Systemen, wenn es darum geht, ob und wie die jeweilige Gesellschaftsstruktur als Formation generalisierter Erwartungen kontinuiert oder diskontinuiert wird. Für die co-evolutionäre strukturelle Kopplung zwischen psychischen und sozialen Systemen ist mithin das wechselseitige Bedingungsverhältnis von Inklusion und Sozialisation zentral.[59] Während Sozialisation vor allem durch serielle Rekursionen von Ereignissen erfolgt, die sich zu mehr oder weniger individuellen Biographien oder auch „partizipativen Identitäten“[60] verdichten, verweist Inklusion komplementär dazu auf durch Wiederholung generalisierte Strukturen der Adressierung von Individuen. Und Erziehung zeichnet sich durch die Kommunikation der Absicht aus, diesen wechselseitigen Bedingungs- und Konstitutionszusammenhang explizit gesellschaftlich zu konditionieren. Daraus resultiert unmittelbar die Frage, wie dies semantisch, also vor allem in performativen Selbstbeschreibungen, sinnstiftend kommuniziert, generiert und tradiert wird.

Hierin zeigt sich dann insgesamt die inhärente evolutionäre Dimension von Sozialisation, Inklusion und Erziehung. Während Sozialisation gleich-

58 Luhmann: Gesellschaft, S.1018f.

59 Vgl. Luhmann: Individuum, S.162ff.

60 Vgl. Hahn: Konstruktionen, S.13f.

sam mit impliziten Erwartungen operiert, werden in der Erziehung hingegen gerade explizite Erwartungen kommuniziert. Und Inklusion scheint sich in diesem Zusammenhang in einer gewissen Analogie zur Semantik dadurch auszuzeichnen, dass sie mal zwischen impliziten und expliziten Erwartungen oszilliert und mal gerade durch die rollenbezogene Spezifikation von Erwartungen implizite in explizite Erwartungen transformiert bzw. auch beides zugleich. Oder anders und pointierter formuliert: Inklusion transformiert in der Zeitdimension generalisierte Strukturen (Gesellschaftsstruktur) in konstitutive Selbstbeschreibungen (Semantiken) und umgekehrt. Doch wie wirken nun Sozialisation und Erziehung evolutionär genau hieran mit? Und wie werden durch Sozialisation und Erziehung schließlich gesellschaftliche Strukturen in (korrespondierende Selbstbeschreibungen von) Individuen, Personen und Rollen eingeschrieben?

„Menschen werden geboren. Personen entstehen durch Sozialisation und Erziehung. Wenn man diesen Unterschied vor Augen hat, liegt es nahe, die Funktion der Erziehung auf das Personwerden von Menschen zu beziehen. Besonders in komplexen Gesellschaften kann man dies nicht nur der Sozialisation überlassen. Sie wirkt nicht spezifisch genug und bleibt zu sehr an das Milieu gebunden, in dem sie stattfindet. In beiden Fällen handelt es sich jedoch um die Genesis von Personalität. Eben darin liegt der Spielraum, den die Erziehung nutzen kann, um die Ergebnisse der Sozialisation teils zu korrigieren, teils zu ergänzen. Dass es aber überhaupt zu einem Zusammenspiel von Sozialisation und Erziehung kommt, ergibt sich aus dem Personbezug beider Prozesse.“[61]

Erziehung konstituiert also Personen und beschreibt diese sukzessiv als handelnde bzw. handlungsfähige Subjekte. Dabei korrespondiert Erziehung als zutiefst gesellschaftliche, also kommunikative Aktivität wie Sozialisation insgesamt mit der jeweiligen Gesellschaftsstruktur und gesellschaftlichen Selbstbeschreibung. Im Rahmen der zuvor rekonstruierten Evolution politischer Inklusion differenzieren sich Erziehung und Sozialisation aus, und zwar ausgehend von der Erziehung der Person als Individuum zur Bildung des Subjekts und zur Regierung einer Population. Denn Sozialisation und Erziehung sind evolutionär besonders grundlegende Modi der stetig wiederholten Adressierung, die schließlich Inklusion realisiert. Dies erfolgt allerdings im Rahmen der co-evolutionären strukturellen Kopplung zwischen sozialen

61 Niklas Luhmann: Das Erziehungssystem der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2002, S.38.

und psychischen Systemen. Sozialisation stellt ja grundsätzlich die Eigenkomplexität sozialer Systeme für die emergente Selbstkonstitution der Individualität psychischer Systeme bereit. Und Erziehung kommuniziert auf dieser strukturellen Basis explizite Erwartungen, Motivationen und Intentionen an das derart konstituierte Individuum, die dieses dann in einer Umwendung auf sich selbstreferentiell prozessiert, also sich in freilich kontingenter Weise zu eigen macht.

Sozialisation und Erziehung gelten neben Vererbung darüber hinaus als gesellschaftliche Mechanismen der Transmission von einer Generation zur nächsten.[62] Dabei handelt es sich also um das Problem der Reproduktion von Gesellschaft, das mithin zum Ausgangsproblem der Erziehung wird. Zwar wird die Reproduktion von Gesellschaft ganz allgemein durch Kommunikation überhaupt und nicht ausschließlich in der spezifischen Form von Erziehung vollzogen, aber Erziehung bezieht sich in besonderer Weise auf das Problem der kommunikativen Reproduktion von Gesellschaft. Denn in der Erziehung wird die Reproduktion von Gesellschaft als kontingent kommuniziert und damit exponiert. So wird an der Erziehung gleichsam deutlich, was, an wen und wie weitergegeben und vermittelt werden soll, und zwar in der Perspektive einer (zukünftigen) Gegenwart der jeweiligen Gesellschaft. Damit aktualisiert Erziehung im umfassenden Medium des Sinns die (evolutionäre, genealogische, historische) Kontingenz der Reproduktion von Gesellschaft, und zwar in allen drei Sinndimensionen. In der Sachdimension handelt es sich vor allem darum, welches Wissen ebenfalls in einem umfassenden Sinn mittels der Reduktion von Komplexität aus den vorhandenen unzähligen Möglichkeiten weiter vermittelt werden soll und was nicht, also um die Selektion der Inhalte kommunikativer Reproduktion. In der Sozialdimension geht es vor allem darum, wer durch Erziehung kommunikativ adressiert, erreicht, gebildet und angeblich verändert wird, also neben allgemeiner Sozialisation nicht zuletzt um das Problem der Inklusion. In der Zeitdimension schließlich stellt sich die Frage, wann und in welcher Zeitperspektive jemand erzogen wird bzw. werden soll. Außerdem realisiert Erziehung einerseits Inklusion jeweils aktuell im konstitutiven Zugriff auf ihr Objekt, den Zögling, und andererseits stellt Erziehung explizit darüber hinaus darauf ab, dessen Inklusion in der Zukunft zu ermöglichen. Durchaus vergleichbar mit der Politik, aber in einer anderen Hinsicht, kompensiert Erziehung damit ebenfalls die Unmöglichkeit, die Zukunft zu beobachten oder gar zu beeinflussen. Das Kind als primäres Objekt und Medium, das sukzessiv resultierende Individu-

---

62 Vgl. Stichweh: Memorandum.

um und sein als Ergebnis von Sozialisation und Erziehung (selbst-) beobachteter Lebenslauf, nicht zuletzt profiliert an der Form Inklusion/Exklusion, bilden dann in diesem Rahmen schließlich so etwas wie die supplementären Objekte und Medien der Erziehung. Auf diese Weise suggerieren Sozialisation und insbesondere Erziehung, gleichsam über Umwege die gesellschaftliche Evolution zu beeinflussen.

Erziehung lässt sich in diesem Zusammenhang als prätentiösen Anspruch auf eine gleichsam selbstreferentielle Einwirkung auf gesellschaftliche Evolution beschreiben, und zwar insbesondere unter dem spezifischen Aspekt der Sozialisation und Inklusion von Personen als Individuen. Mithin ist der Zusammenhang von Erziehung, Sozialisation und der Inklusion von Personen als Individuen inhärent, denn „Personen entstehen durch Sozialisation und Erziehung."[63] Im Unterschied zu Sozialisation, die evolutionär in den Rekursionen der Kommunikation, die Gesellschaft ausmachen, immer gleichsam selbstläufig erfolgt, richtet sich Erziehung allerdings in dezidierter Absicht darauf, individuelle Personen hervorzubringen.[64] Damit wird dann allerdings auch die Frage aufgeworfen, welches explizite Ziel die Erziehung in dieser Hinsicht verfolgt, also welche Formen von individueller Persönlichkeit erreicht und hervorgebracht werden sollen. Daraus können dann divergierende und unter Umständen konfligierende Erwartungen an Sozialisation im Allgemeinen und an Erziehung im Besonderen resultieren.

> „Sozialisation vermittelt natürliche und soziale Verhaltensbedingungen als Selbstverständlichkeiten. Das führt jedoch im sozialen System zu Schwierigkeiten und Konflikten, wenn man die Erfahrung machen muss, dass das, was für den einen selbstverständlich ist, bei den anderen keineswegs glatt durchgeht. Erziehung thematisiert deshalb das, was sie zu erreichen sucht, und weckt damit einen Sinn für die Kontingenz der Festlegungen."[65]

Auf diese Weise exponiert Erziehung gewissermaßen die ansonsten als selbstverständlich erscheinende Transmission und Tradierung von Formen und Gehalten der Kommunikation. Zugleich wird damit in den Codes und

63 Vgl. Luhmann: Erziehungssystem, S.38.

64 Vgl. ebd., S.38 u. S.54.

65 Ebd., S.53.

Programmen der Erziehung gewissermaßen die *invention of tradition*[66] in den gesellschaftlichen Selbstbeschreibungen sichtbar.

Im Fall der Erziehung wird infolge der kommunizierten Absicht darüber hinaus auch Kontingenz dergestalt exponiert, als effektiv zumeist beobachtet wird, dass und inwiefern Erziehung ihre Absicht nicht eingelöst, ihr Ziel nicht erreicht hat. Erziehung wird anhand ihrer explizit kommunizierten Absicht also auf Entscheidungen zugerechnet bzw. zumindest auf solche zurechenbar. In dieser Hinsicht involviert Erziehung mithin zumindest potentiell Politik. Im Folgenden wird danach zu fragen sein, wie diese politische Dimension jeweils historisch in Frankreich aktualisiert wurde. Insgesamt zeigt sich der politische Aspekt von Erziehung historisch vor allem in den spezifischen Institutionen, die Personen erziehen, sozialisieren und schließlich eben auch gesellschaftlich inkludieren sollten.

„Sozialisation und Erziehung sind die beiden allgemeinsten Begriffe für die sozialen Mechanismen und Gründe der Veränderung von Personen im Lebenslauf: Sozialisation als Bezeichnung der Wirkungen, die ein bestimmtes strukturelles Arrangement oder eine sequentielle Verknüpfung von Ereignissen in einer Person hinterlässt, und Erziehung als Bezeichnung aller explizit zum Zweck der Personenveränderung ausgegrenzten Institutionen und der formulierten Wirkungsintentionen, die sich mit diesen Institutionen verbinden."[67]

Insgesamt sind der Erziehung die jeweils aktuellen Selbstbeschreibungen der Gesellschaft in besonderer Weise inhärent, insofern Erziehung eben die effektive Reproduktion aktueller gesellschaftlicher Selbstbeschreibungen impliziert. Dies erfolgt in einem basalen Sinne durch Wiederholung, Imitation und besonders konkret in institutionalisierter Erziehung durch repetitive Übungen. Die differenztheoretische Paradoxie, dass die Selbstbeschreibung der Gesellschaft als Kommunikation im Akt der Beschreibung selbst Gesellschaft mitkonstituiert und verändert, betrifft Erziehung daher in besonderem Maße. Dies zeigt sich insbesondere in der Zeitdimension, da stets gegenwärtig aufgrund von Erfahrungen aus der Vergangenheit für die faktisch unerreichbare Zukunft, verkörpert in der pädagogischen Form des Kindes oder Heranwachsenden als zukünftigem Erwachsenen erzogen werden soll. Mithin bildet Erziehung in ihrem performativen Vollzug gleichsam im buchstäb-

66 Vgl. Eric Hobsbawm/Terence Ranger (Hg.): The Invention of Tradition, Cambridge 1983.

67 Stichweh: Universität, S.314f.

lichen Sinn en passant ein Supplement gesellschaftlicher Selbstbeschreibungen bzw. supplementäre gesellschaftliche Selbstbeschreibungen, die wiederum in der Inklusion der erzogenen Individuen Resonanzen erzeugen. So adressiert und beobachtet Erziehung ihre Objekte entsprechend der jeweiligen Selbstbeschreibungen als Subjekte und generiert korrespondierende Möglichkeitsbedingungen ihrer gesellschaftlichen Inklusion, insbesondere infolge der semantischen Ausweitung von Erziehung zu demonstrativer Bildung. „Wenn man ‚Bildung' als Vorzeigewissen interpretieren darf, dann ermöglicht Erziehung den Zugang zu einer Gesprächskultur, an der man teilnehmen kann, ohne hilflos zu wirken."[68] In der Subjektivierung durch Erziehung und Bildung wird dergestalt die jeweilige gesellschaftliche Selbstbeschreibung supplementiert, auch indem Erziehung und Bildung wiederum die Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung der Individuen als mehr oder weniger talentierte Menschen und Persönlichkeiten induzieren, instruieren und inspirieren. Sozialisation, Erziehung und Bildung werden dergestalt durchaus zentral für Inklusion/Exklusion und dementsprechende Selbstbeschreibungen. Durch Sozialisation, Erziehung und Bildung werden gesellschaftliche Selbstbeschreibungen also performativ in die Individuen, ihren Lebenslauf, ihre Biographie und ihren sozialen Status-Erfolg, nicht zuletzt beobachtet am Schema Inklusion/Exklusion, eingeschrieben. Auf diese Weise induzieren gesellschaftliche Selbstbeschreibungen, supplementär vermittelt vor allem durch Erziehung und Bildung, auch entsprechende Selbstbeobachtungen der Individuen. Interessant und historisch zu spezifizieren ist dann die daran anschließende Frage, in welchen Institutionen und in welchen Medien dies jeweils konkret erfolgt. Denn Erziehung wird nicht zuletzt insofern auch politisch relevant, als sie in ihrer Absicht zu erziehen dezidiert auf die Zukunft ausgerichtet ist und sich daher supplementär zur Politik und im spezifischen Bezug zum Problem politischer Inklusion als Kompensation für die Unbeobachtbarkeit der Zukunft eignet. In diesem Zusammenhang entfaltet Erziehung schließlich die Paradoxie, in der Gegenwart aufgrund von Erfahrungen der Vergangenheit Personen auf die unbekannte Zukunft vorzubereiten. Im Zuge dieser Ausdifferenzierung verlagert sich Erziehung, unterschieden von allgemeiner Sozialisation, zugleich allmählich von der Familie, die freilich weiterhin eine primäre Instanz der Sozialisation bleibt, hin in andere gesellschaftliche Bereiche und institutionelle Kontexte. Dies verweist dann allerdings wiederum darauf, dass sich die Evolution zwischen sozialen und psychischen Systemen plausibel nur ausgehend von der Evolution der

68 Vgl. Luhmann: Erziehungssystem, S.100.

Gesellschaft, d.h. anhand des Formwandels von Kommunikation rekonstruieren lässt.

Grundsätzlich ist aus systemtheoretischer Perspektive keine unmittelbare Einwirkung von Kommunikation auf Bewusstsein möglich, insofern beide, Kommunikation in der Form sozialer Systeme und Bewusstsein in der Form psychischer Systeme, selbstreferentiell operieren. Allerdings lässt sich, wie im Verlauf dieser Untersuchung bereits skizziert, seit dem 16. Jahrhundert in Frankreich eine kommunikativ, d.h. gesellschaftlich induzierte Individualisierung psychischer Systeme beobachten. Es ist genau dieser Kontext, in dem Erziehung als grundlegender Modus von Inklusion besonders relevant wurde, und zwar ganz im aufklärerischen Sinne, dass Erziehung und Bildung Menschen zu mündigen Individuen und Personen machen soll. Dabei kompensiert Erziehung gerade die Unmöglichkeit, durch Kommunikation unmittelbar das Bewusstsein von Individuen zu beeinflussen, indem sie gewissermaßen die Selbstreferenz individueller psychischer Systeme durch die kommunizierte Absicht zu erziehen stimuliert. Diese intentionale Dimension, die immer auch Entscheidungen impliziert, unterscheidet Erziehung schließlich von allgemeiner Sozialisation. Im Sinne Foucaults lässt sich mithin Erziehung als Regierung und gouvernementale Strategie par excellence beschreiben. Der von Foucault anhand des Konzepts der Gouvernementalität analysierte Diskurs der Regierung prägte sich im 18. Jahrhundert in besonderer Weise auf dem Feld von Erziehung und Bildung aus. Während bis zum 17. Jahrhundert vor allem die Erziehung des monarchischen Souveräns sowie allenfalls der diesem dienenden monarchischen Amtsträger als politisch relevant galt und daher eingehend problematisiert wurde, rückte sukzessive im 18. Jahrhundert die Erziehung und Bildung der Bevölkerung, also des komplementären politischen Publikums, ins Zentrum des Diskurses der Erziehung.[69]

„L'instruction peut être considérée comme un produit de la société, comme une source de biens pour la société, comme une source également féconde de bien pour les individus. Et d'abord, il est impossible de concevoir une réunion d'hommes, un assemblage d'être intelligents, sans y apercevoir aussitôt des moyens d'instruction. Ces

69 Vgl. Simone Gougeaud-Arnaudeau: Entre gouvernants et gouvernés. Le pédagogue au XVIIIe siècle, Villeneuve-d'Ascq 2000, S.71ff.

moyens naisse de la libre communication des idées, comme aussi de l'action réciproque des intérêts."[70]

Talleyrand postulierte hier 1791 in der *Assemblée Nationale* explizit eine nationale Öffentlichkeit und eine nationale Erziehung als zwei inhärent miteinander verknüpfte Medien der Konstitution einer Nation von freien und vernunftbegabten Individuen. Ganz im Sinne des Konzepts der Gouvernementalität ging es dabei sowohl um die Erziehung und Bildung des individuellen *citoyen* als auch der politisch konstituierten Nation als kollektivem Subjekt der gesamten Bevölkerung und semantisch omnipräsente Formel politischer Inklusion. Im 18. Jahrhundert geriet die Frage der Erziehung schließlich im Zeichen der Aufklärung zum grundlegenden Faktor politischer Inklusion. Der Zusammenhang zwischen der Evolution politischer Inklusion und der Gouvernementalisierung des Staates in Frankreich zeigt sich geradezu paradigmatisch im Diskurs der *Education nationale* seit dem 18. Jahrhundert. Seitdem gilt der Erziehung eine erhöhte diskursive öffentliche Aufmerksamkeit. Bereits seit dem Ende des 17. Jahrhunderts gab es mit den monarchischen *ordonnances* von 1698 und 1724 erste Ansätze, eine umfassende Schulpflicht einzuführen.[71] Dies stand auch im Zusammenhang mit dem Bestreben, den Einfluss der konfessionell gebundenen Erziehung zurückzudrängen.[72] Über diese unmittelbar institutionellen Reformbestrebungen hinaus formierte sich dann im 18. Jahrhundert ein aufklärerisch inspirierter Diskurs, der den öffentlichen Status und die politische Relevanz der Erziehung maßgeblich veränderte. Und insbesondere hinsichtlich der Frage politischer Inklusion im Übergang der stratifizierten zu einer funktional differenzierten Gesellschaft nahm dieser Diskurs in vielfacher Weise eine zentrale Stellung ein.

In der stratifizierten Gesellschaft galt die Anwendung von Erlerntem im Vergleich mit „naturwüchsig" gegebenen Begabungen typischerweise als unzulänglich, zuweilen sogar als unzulässig. Dies wertete das intendierte Lernen und damit die Erziehung in einem grundsätzlichen Sinn ab, ohne sie allerdings vollständig zu disqualifizieren. Dies änderte sich erst allmählich

---

70 Ch.-M. Talleyrand-Périgord: Rapport sur l'instruction publique, Septembre 1791; zitiert nach Bronislaw Baczko (Hg.): Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire, Genf 2000, S.114.

71 Vgl. Hans-Christian Harten: Elementarschule und Pädagogik in der Französischen Revolution, München 1990, S.1f.

72 Vgl. ebd., S.2.

seit dem 17. Jahrhundert nicht zuletzt im Zuge der so genannten *Querelles des Anciens et des Modernes*. Diese diskursiven Auseinandersetzungen um den Wert zeitgenössischer Literatur, Philosophie und Wissenschaft im Verhältnis zur Antike bildeten nicht nur einen „Katalysator der Entwicklung aufgeklärter Theorie und Praxis“[73], sondern darüber hinaus die Möglichkeitsbedingung für die Aufwertung zeitgenössischer Erziehung und Bildung. Zugleich zeichnete sich darin bereits ein Wandel in der Einstellung zur Geschichte dergestalt ab, dass diese nicht mehr nur als Protokoll vergangener Monumente, sondern zunehmend als Vehikel gesellschaftlichen Fortschritts betrachtet werden konnte. Dementsprechend hielt die historische Bildung seit dem Ende des 17. Jahrhunderts und im 18. Jahrhundert allmählich Einzug in den Kanon des für die Erziehung relevanten Wissens ein.[74] Dies entsprach der zeitgenössischen pädagogisch-progressiven Semantik der Aufklärung, die sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht zuletzt in einem neuartigen Narrativ politischer Inklusion artikulierte. Denn in diesem Zusammenhang wandelte sich das Verständnis von Erziehung grundlegend. Gegen die tradierte christlich religiöse Erziehung und Unterweisung der Kinder Gottes wurde die Erziehung des Kindes als emblematisch naturrechtliche Figur des *homme perfectible* in Anschlag gebracht.[75] Dabei traten insbesondere seit dem 18. Jahrhundert zwei Aspekte der strukturellen Kopplung zwischen Erziehung und Politik zutage, die sich im aufklärerischen Diskurs der Pädagogik bzw. im pädagogischen Diskurs der Aufklärung gleichsam verdichteten. Außerdem wandelte sich die Erziehung in diesem Diskurs von einer jeweils ständisch definierten geschlossenen Angelegenheit zu einer öffentlichen Frage, die sich primär am Nutzen der Nation orientiert. Es handelte sich erstens um eine dem Anspruch nach umfassende Bildung zumindest potentiell selbstbestimmter Subjekte und zweitens um die Konstitution einer einheitlichen Nation durch schulische Erziehung, also um Gouvernementalisierung und Nationalisierung der Erziehung. Erziehung fungierte in diesem Diskurs als ein spezifischer und zugleich grundsätzlicher Modus von Regierung, und zwar sowohl des Individuums als auch der Nation. Innerhalb der

---

73 Vgl. Olaf Asbach: Staat und Politik zwischen Absolutismus und Aufklärung. Der Abbé de Saint-Pierre und die Herausbildung der französischen Aufklärung bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, Hildesheim 2005, S.99.

74 Vgl. Annie Bruter: L’histoire enseignée au Grand Siècle. Naissance d’une pédagogie, Paris 1997.

75 Vgl. u.a. Georges Snyders: La pédagogie en France aux XVIIe et XVIIIe siècles, Paris 1965, S.284f.

oben beschriebenen gouvernementalen Praxis der Freiheit sollte Erziehung die individuellen *citoyens* zur Selbstregierung im Sinne und zum Nutzen der Nation befähigen. Die Nation bildete in diesem pädagogisch-politischen Diskurs die primäre Referenz der Erziehung.

Bereits seit den 1760ern entfaltete sich in Frankreich ein veritabler Diskurs der *Education nationale*. Es erschienen seitdem zahlreiche Publikationen zu diesem Thema.[76] Dieser Diskurs wurde, wie im Folgenden ausgeführt wird, im Verlauf des 18. Jahrhunderts in der Aufklärung und schließlich in der Revolution von 1789 konstitutiv für die Genealogie politischer Inklusion. Und dies geschah nicht zufällig, denn bei der Erziehung und Bildung handelte es sich ja gerade darum, Subjekte zu bilden und Personen als Individuen zu inkludieren, die gegenwärtig und vor allem in der Zukunft derjenigen neuen gesellschaftlichen Selbstbeschreibung entsprachen, die in den pädagogischen Fortschrittsnarrativen der Aufklärung formuliert wurden. Daher überrascht es kaum, dass Erziehung und Bildung im aufklärerisch geprägten Diskurs im Hinblick auf die viel beschworene Konstitution und Regeneration der Nation eminent politisiert wurden. Insgesamt gerieten die *citoyens* damit letztlich als zu erziehende und zu bildende Träger der Nation und ihrer Geschichte in den Fokus des politischen Diskurses. In diesem Diskurs gesellschaftlicher Selbstbeschreibung rückte schließlich die Schule (der Nation) ins Zentrum der politischen Auseinandersetzungen, und zwar erstens als Institution zur Verwirklichung der politischen Inklusion der gegenwärtigen und der zukünftigen Generationen und zweitens als Dispositiv der Regierung der (zukünftigen) Bevölkerung. Zwar war die Schule als Institution keineswegs neu, jedoch erlangte sie innerhalb der gewandelten gesellschaftlichen Selbstbeschreibung eine völlig neuartige Bedeutung. Denn die Schule als Institution und Ort erzieherischen Unterrichts sollte, so die primäre Aussage dieses Diskurses einer staatlich organisierten *Education nationale* seit den 1760ern, bezüglich der Vermittlung von Wissen, Fähigkeiten, Moral und Sitten die ständisch verfasste Familie als traditioneller Ort der gleichzeitigen Vererbung und Erziehung ablösen. Damit sollten die Möglichkeitsbedingungen genuin politischer Inklusion und einer umfassenden Regeneration der Nation jenseits aller ständischen Partikularitäten geschaffen werden.

---

76 Siehe hierzu ausführlich Robert R. Palmer: The Improvement of Humanity. Education and the French Revolution, Princeton 1985, S.87ff.

4. DIE POLITISIERUNG VON ERZIEHUNG UND BILDUNG IM 18. JAHRHUNDERT

„Allons enfants de la patrie…“
(MARSEILLAISE)

Im 18. Jahrhundert wurden Erziehung und Bildung zum zentralen Feld und zur zentralen Frage politischer Inklusion, und zwar in mehreren Hinsichten. Erstens ging es um die Frage, wer überhaupt durch Erziehung und Bildung adressiert werden sollte. Zweitens wurden Erziehung und Bildung zunehmend als konstitutiv für die Nation erachtet. In diesem Zusammenhang wurden Erziehung und Bildung in verschiedenen Hinsichten politisiert: So standen Konzepte der Erziehung von Eliten und der Erziehung des *peuple* zuweilen nebeneinander oder einander gegenüber. Dabei handelte es sich vor allem um die Probleme der Erziehung zur Inklusion in politische Leistungsrollen und der Erziehung zur Inklusion in das politische Publikum. Die Erziehung wurde in zwei zentralen Aspekten politisch relevant, und zwar erstens im Hinblick auf die Rekrutierung befähigten Personals für politisch-administrative Leistungsrollen in der Monarchie und zweitens im Hinblick auf die Formierung eines erreichbaren politischen Publikums, der Nation. Für die historische Konstitution der Nation wurde schließlich die öffentliche Erziehung zu einem bedeutenden Vehikel. Insbesondere wurde im 18. Jahrhundert dazu die historische Bildung zu einem wesentlichen Bestandteil einer geforderten *éducation nationale* bzw. *instruction publique*. Als komplementär zur politischen Konstitution der Nation galt die öffentliche Erziehung als Konstitution individueller *citoyens*, also der zukünftigen Träger der Nation. Als solche werden die Individuen in der öffentlichen Erziehung seit dem 18. Jahrhundert und insbesondere seit der Revolution von 1789 zunehmend adressiert und inkludiert. Der Status der Nation und der Status des Individuums verändern sich in diesem Diskurs der Erziehung in einer ausgesprochenen Korrespondenz zueinander.

Im 18. Jahrhundert formierte sich in Frankreich im Namen der Aufklärung ein Diskurs gesellschaftlicher und dezidiert politischer Selbstbeschreibung, der auf Erziehung, Bildung und die gezielte Vermittlung und Verbreitung von als neu qualifiziertem kanonischem Wissen fokussierte. Dieser Diskurs antwortete gleichsam auf den vielfach bereits beschriebenen Übergang der stratifizierten zu einer zunehmend funktional differenzierten Gesellschaft. Denn darin verband sich die Wahrnehmung der Krise des seit der Revolution so genannten *Ancien Régime* mit dem pädagogisch optimisti-

schen, zuweilen sogar utopischen Konzept des gesellschaftlichen Fortschritts, der *perfectibilité* und der Emanzipation des Individuums.

„L'instruction en général a pour but de perfectionner l'homme dans tous les âges, et de faire servir sans cesse à l'avantage de chacun et au profit de l'association entière les lumières, l'expérience, et jusqu'aux erreurs des générations précédentes. Un des caractères les plus frappants dans l'homme est la perfectibilité; et ce caractère, sensible dans l'individu, l'est bien plus encore dans l'espèce: car peut-être n'est-il pas impossible de dire de tel homme en particulier, qu'il est parvenu au point où il pouvait atteindre, et il le sera éternellement de l'affirmer de l'espèce entière, dont la richesse intellectuelle et morale s'accroît sans interruption de tous les produits des siècles antérieurs."[77]

Emblematisch hierfür war die neu entdeckte Figur des Kindes[78], das verstärkt zum Objekt einer politisch, d.h. an der Zukunft des Gemeinwesens, interessierten Erziehung, Bildung und überhaupt positiven Formung des Menschen wurde. Die Figur des Kindes fungierte dabei als gegenwärtig bereits verfügbarer Träger der gesellschaftlichen Zukunft, die es also durch die Inklusion in die Institution Schule und durch Erziehung zu formen galt. Dies formulierte exemplarisch die berühmte Enzyklopädie, die in diesem Zusammenhang gleichsam als monumentale Selbstbeschreibung der Aufklärung in Frankreich gelten kann.

„De l'éducation en général. Les enfants qui viennent au monde, doivent former un jour la société dans laquelle ils auront à vivre; leur éducation est donc l'objet le plus intéressant, 1. pour eux-mêmes, que l'éducation doit rendre tels, qu'ils soient utiles à cette société, qu'ils en obtiennent l'estime, & qu'ils y trouvent leur bien-être; 2. pour leurs familles, qu'ils doivent soutenir & décorer; pour l'état même, qui doit recueillir les fruits de la bonne éducation que reçoivent les citoyens qui le composent."[79]

Education wurde dementsprechend umfassend definiert als

„terme abstrait & métaphysique; c'est le soin que l'on prend de nourrir, d'élever & d'instruire les enfants; ainsi l'éducation a pour objet, 1. la santé & la bonne conforma-

77 Ch.-M. Talleyrand: Rapport; zitiert nach Baczko: Education, S.113.

78 Vgl. Philippe Ariès: Geschichte der Kindheit, München 1975.

79 Encyclopédie, Bd.5, Education, S.397.

tion du corps; 2. ce qui regarde la droiture & l'instruction de l'esprit; 3. les moeurs, c'est-à-dire la conduite de la vie, & les qualités sociales."[80]

Zugleich sollte entsprechend der aufklärerischen Selbstbeschreibung, wie sie exemplarisch die Enzyklopädisten formulierten, die Gesellschaft insgesamt wie die Kinder erzogen, gebildet und mit einem zeitgemäßen kanonischen Wissen ausgestattet werden. Nach ihrem durchaus prätentiösen Selbstverständnis sollte die Enzyklopädie von 1763 damit auch die traditionell stark religiös geprägten Elementarbücher ersetzen bzw. überflüssig machen.[81] Damit trug die Enzyklopädie zu einer umfassenden Homogenisierung des gesellschaftlich verfügbaren Wissens bei.[82] Die oben beschriebene gouvernementale Dimension der Erziehung implizierte allerdings, dass es sich um mehr handelt als die Vermittlung von Wissen in einem engeren Sinne. Denn es ging darüber hinaus darum, individuelle Subjekte durch eine erzieherische Adressierung und Beobachtung als *citoyens* und Träger der Nation zu konstituieren. Daran war wiederum die Befähigung und Ausbildung entsprechender Verhaltens- und Handlungsweisen im Sinne einer Führung (*conduite*) zum Nutzen der Nation gekoppelt. Erziehung spielte mithin eine entscheidende Rolle für die Konstitution der individuellen Subjekte als kollektive Träger der französischen Nation. Die Protagonisten der Aufklärung wie exemplarisch Diderot forderten „une éducation civile, c'est-à-dire relative au bien de la société"[83]. Umgekehrt bedeutete dies allerdings auch, dass entgegen der radikal naturalistischen Konzeption Rousseaus eine Erziehung zur Gesellschaft hin, also im damaligen Sinn eine politisch inklusive Erziehung als erforderlich erachtet wurde, um sittliche und nützliche *citoyens* hervorzubringen. Dies wertete Erziehung insgesamt überaus auf. Auch Montesquieu artikulierte die zeitgenössische Auffassung, dass insbesondere in einer Republik die Erziehung maßgeblich und notwendig sei. „C'est dans le gouvernement républicain que l'on a besoin de toute la puissance de l'éducation."[84] Für Du Pont de Nemours sollte die Schule sogar dezidiert das Spiegelbild der Republik sein, indem sie nicht nur Wissen vermitteln, sondern zum gemein-

80 Ebd., S.397.

81 Vgl. Denis Diderot: Enzyklopädie. Philosophische und politische Texte aus der „Encyclopédie" sowie Prospekt und Ankündigung der letzten Bände, München 1969, S.53.

82 Vgl. Foucault: Gesellschaft, S.209f.

83 Vgl. Snyders: Pédagogie, S.356.

84 Zitiert nach ebd., S.391.

samen Leben in der Republik befähigen solle: „l'école soit l'image de la république [...] qu'on n'y apprenne pas simplement à savoir mais encore à vivre, et surtout à vivre en républicains."[85]

Eine praktische Ausrichtung der Erziehung an den jeweiligen Erfordernissen des Handelns in der Gesellschaft postuliert auch die *Encyclopédie*: „L'éducation doit être l'apprentissage de ce qu'il faut savoir et pratiquer dans le commerce de la société; qu'on juge à présent de l'éducation commune."[86] Dies unterstrich ebenfalls La Chalotais:

> „Un étranger à qui on expliquerait les détails (de l'enseignement) s'imaginerait que la France veut peupler les séminaires, les cloîtres et les colonies latines [...] On a négligé ce qui regarde les affaires les plus communes et les plus ordinaires, ce qui fait l'entretien de la vie, le fondement de la société civile. La plupart des jeunes gens ne connaissent ni ce monde qu'ils habitant, ni la terre qui les nourrit, ni les hommes qui fournissent á leurs besoins [...] Notre éducation ne tient point à nos moeurs."[87]

Eine besondere Rolle kam dabei auch und gerade dem historischen Wissen zu, also dem Wissen um die Geschichte, nicht zuletzt im Hinblick auf die Zukunft. Während im klassischen Zeitalter des *Grand Siècle* ausschließlich eine ausgeprägte Erziehung und Bildung des Souveräns sowie allenfalls der ihm untergebenen Inhaber monarchischer Ämter und Träger politischer Leistungsrollen als erforderlich galt, sollten nunmehr darüber hinaus die *citoyens* insgesamt als politisch relevantes Publikum im Interesse der Nation und des Staates entsprechend erzogen und gebildet werden, und zwar ausgesprochen im Hinblick auf die Verwirklichung politischer Inklusion.

> „Quel bonheur pour un état dans lequel les magistrats ont appris de bonne heure leurs devoirs, & ont des moeurs; où chaque citoyen est prévu qu'en venant au monde il a reçu un talent à faire valoir; qu'il est membre d'un corps politique, & qu'en cette qualité il doit concourir au bien commun, rechercher tout ce qui peut procurer des avantages réels à la société, & éviter ce qui peut en déconcerter l'harmonie, en troubler la tranquillité & bon ordre! Il est évident qu'il n'y a aucun ordre de citoyens dans un état, pour lesquels il n'y eût une forte d'éducation qui leur seroit propre; éducation pour les enfants des souverains, éducation pour les enfants des grands, pour ceux des magistrats, & éducation pour les enfants de la campagne, où, comme il y a des écoles

85 P.-S. Du Pont de Nemours: Vues sur l'éducation nationale, Paris 1793, S.24.

86 Zitiert nach Snyders: Pédagogie, S.356.

87 Zitiert nach ebd., S.349f.

pour apprendre les vérités de la religion, il devroit y en avoir aussi dans lesquels on leur montrât les exercices, les pratiques, les devoirs & les vertus de leur état, afin qu'ils agissent avec plus de connaissance. Si chaque forte d'éducation était donnée avec lumière & avec persévérance, la patrie se trouverait bien constituée, bien gouverné, & à l'abri des insultes de ses voisins.“[88]

Erziehung richtete sich fortan zugleich auf das einzelne Individuum und auf die gesamte Population. Insbesondere seit dem 18. Jahrhundert, das sich schließlich unter das Fanal der erzieherisch gouvernementalen Aufklärung – *les lumières* – stellte, evoluierte Erziehung als Bildung zum primären Vehikel politischer Inklusion im Sinne des Anspruches auf Vollinklusion der gesamten Population. Vom Individuum aus gedacht, reüssierte Erziehung dabei im Rahmen der semantisch prominenten Formel der *perfectibilité*. Die Kommunikation der Erziehung informierte die Kinder als ihr primäres Objekt nicht nur, sondern teilte immer auch die Absicht, sie (zum Besseren bzw. zu ihrem Besten) zu erziehen, mit. Allerdings bestand die umfassende Aufgabe der Erziehung, wie vielfach in diesem Diskurs wiederholt wurde, in der Vorbereitung politischer Inklusion durch die Vermittlung staatsbürgerlichen Wissens, wie paradigmatisch La Chalotais postulierte:

„L'éducation devant préparer des Citoyens á l'Etat, il est évident qu'elle doit être relative à la constitution & à ses loix [...] c'est un principe de tout bon Gouvernement, que chaque famille particulière soit réglée sur le plan de la grande famille qui les comprend toutes.“[89]

Diesbezüglich fragte La Chalotais hinsichtlich dieser Aufgabe der schulischen Erziehung rhetorisch:

„Comment a-t-on pu penser que des hommes qui ne tiennent pas à l'Etat, qui sont accoutumés à mettre un religieux au-dessus de la police, leur institute et des constitutions au-dessus des lois, seraient capables d'élever et d'instruire la jeunesse d'un royaume?“[90]

---

88 Zitiert nach ebd., S.397.

89 Louis René de Caradeuc de la Chalotais: Essai d'éducation nationale ou plan d'études pour la jeunesse, Paris 1996 (orig.1763), S.15f.

90 Ebd., S.16.

Ganz im Sinne dieser Gouvernementalisierung des Staates und der Erziehung definierte die *Encyclopédie* Regierung (*gouvernement*) in einer expliziten Homologie zwischen der Souveränität im Staat und der erzieherischen Regierung des Vaters über seine Kinder.

„Gouvernement: manière dont la souveraineté s'exerce dans chaque état. [...] Dans les premiers temps, un père était de droit le prince & le gouverneur né de ses enfants; car il leur aurait été bien mal-aisé de vivre ensemble sans quelque espèce de gouvernement: eh quel gouvernement plus simple & plus convenable pouvoit-on enseigner, que celui par lequel un père exerçoit dans sa famille la puissance exécutrice des lois de la nature!“[91]

Die Erziehung und Regierung durch den Vater erscheint in diesem Diskurs mithin als eine Urszene der Anrufung des Individuums als Subjekt sowie als Modell von Regierung überhaupt und damit letztlich auch als Modell für politische Inklusion. Im Zuge der komplementären pädagogischen Erfindung des Kindes bzw. der Kindheit im 18. Jahrhundert erlangte das Kind einen besonderen Status hinsichtlich der Individualität psychischer Systeme. Die Entdeckung des Kindes und dessen spezifische politische Inklusion durch Erziehung und Bildung führte im 18. Jahrhundert eine evolutionäre Zeitdimension in die Politik ein, die mit einem neuen Interesse an der Geschichte und der historischen Bildung korrespondierte.

Das 18. Jahrhundert gilt in Frankreich nicht nur als das Jahrhundert der Aufklärung und der Revolution, sondern eng damit verbunden als „pädagogisches“ Jahrhundert.[92] In dem Maße, wie das Individuum zunehmend unabhängig von ständischer Determination gleichsam als mehr oder weniger selbstreferentielles psychisches System konzipiert und schließlich als solches inkludiert wurde, erlangte Erziehung eine erhöhte Relevanz. Die Semantik der *perfectibilité* brachte dies zum Ausdruck und geriet damit zum Ausgangspunkt auch und gerade politisch ambitionierter erzieherischer Bestrebungen. Die bereits skizzierte gouvernementale Logik der Regierung zur Selbstregierung stand dabei insbesondere der aufklärerischen Erziehung und ihrer Pädagogik Pate. La Chalotais definierte dementsprechend die Erziehung als eine Erziehung zu *citoyens*, d.h. „en quoi consistent les devoirs communs à tous les hommes“.[93] Ganz im Sinne der Gouvernementalität, wie

91 Encyclopédie, Bd.7, Gouvernement, S.788.

92 Vgl. Gougeaud-Arnaudeau: Gouvernants.

93 La Chalotais: Essai de l'Education nationale, S.126.

sie Foucault analysiert hat, sollte Erziehung gemäß einer solchen durchaus repräsentativen Auffassung innerhalb des Diskurses der *Education nationale* sowohl individualisierend als auch vergemeinschaftend wirken. Auch Turgot akzentuierte denjenigen Aspekt der Erziehung, der gleichermaßen zur politischen Inklusion und zur gouvernementalen Selbstführung der „membre d'une famille et de l'Etat"[94] beitragen sollte. In der *Encyclopédie* von 1763 wurde bereits explizit die politische Inklusion der Bevölkerung als primäre Aufgabe der individuellen und nationalen Erziehung postuliert: „Attacher les peuples à la patrie, leur inspirer l'esprit de communauté, la bienveillance, les vertus publiques, les vertus privés, l'amour de l'honnêteté, les passions utiles à l'Etat."[95] Und La Chalotais betonte in diesem Zusammenhang, dass es einzig und allein dem Staat obliege, für die Erziehung seiner Mitglieder zu sorgen:

> „Je prétends revendiquer pour la Nation une éducation qui ne dépende que de l'Etat, parce qu'elle lui appartient essentiellement, parce que toute Nation a un droit inaliénable et imprescriptible d'instruire ses membres, parce qu'enfin les enfants de l'Etat doivent être élevés par des membres de l'Etat."[96]

Auch Turgot hob die entscheidende Bedeutung einer nationalen Erziehung im Sinne politischer Inklusion hervor. „la première et la plus importante de toutes les institutions (à créer) [...] celle qui doit influer le plus sur la totalité du royaume serait la formation d'un Conseil de l'Instruction nationale, sous la direction duquel serait les Académies, les Universités, les Collèges, les Petites Ecoles."[97] Und Voltaire unterstrich die eminent politische Dimension der Erziehung zusätzlich, indem er sie dem „droit au souverain" zuordnete. „L'inspection sur l'instruction publique appartient de droit au souverain. [...] Ce n'est pas lui qui enseigne, mais c'est à lui á voir comment sont enseignés ses sujets."[98] Auch La Chalotais argumentierte in diesem Sinne: „[l'Etat doit]

---

94 A.-R.-J. Turgot: Mémoire au Roi sur les municipalités, in: Œuvres de M. Turgot, Bd.7, Paris 1808-1811, S.398.

95 Zitiert nach Snyders: Pédagogie, S.389.

96 Chalotais: Essai, S.17.

97 Turgot: Mémoire; zitiert nach Snyders: Pédagogie, S.381f.

98 Voltaire: Dictionnaire philosophique, Art. „Droit canonique", Paris 1764; zitiert nach Snyders: Pédagogie, S.382.

présider à tout, animer tout, lever les obstacles, donner des facilités, des encouragements“.[99]

Diderot zielte explizit auf eine Kanonisierung des Wissens der Nation im Sinne der Aufklärung ab und verlangte einen *catéchisme nationale* bzw. „catéchismes de morale et de politique“: „des livrets où les premières notions des lois du pays, des devoirs des citoyens fussent consignées“.[100] Einen besonderen Status erlangte in diesem Zusammenhang im Verlauf des 18. Jahrhunderts allmählich das historische Wissen. Seit dem 18. Jahrhundert wird Geschichte zu einem wichtigen Bestandteil der institutionalisierten erzieherischen Adressierung und Konstitution von individuellen Subjekten als *citoyens* der französischen Nation. Geschichte avancierte dabei zum Fundament des Zukunftsversprechens politischer Inklusion, die in der Nation verwirklicht werden soll. Chalotais’ Plan enthielt ebenfalls Empfehlungen für den Unterricht bestimmter Inhalte. So sollte über Lesen, Schreiben und das Erlernen von Sprachen hinaus vor allem Geschichte, Geographie, Naturgeschichte und Mathematik unterrichtet werden.

„Ainsi ce serait une matière digne de la recherche des bons citoyens et de l’attention des gouvernements, que de fixer une fois la méthode la plus simple d’enseigner à lire et d’enseigner les langues. [...] Mais je suppose qu’un enfant sache déjà lire et écrire, qu’il sache même dessiner, ce que je regarde comme nécessaire; je dis que les premiers objets dont on doit l’occuper depuis cinq ou six ans jusqu’à dix sont l’histoire, la géographie, l’histoire naturelle, des recreations physique et mathématique; connaissances qui sont à sa portée, parce qu’elles tombent sous le sens, parce qu’elles sont les plus agréables, et par consequent les plus propres à occuper l’enfance. S’il est vrai que ces objets soient la base et les matériaux de nos idées, le fondement de la vie civile, de toutes les sciences et de tous les arts sans exception, il est évident que c’est par là qu’on doit commencer l’instruction.“[101]

Historische Bildung sollte demnach auch der moralischen Erziehung dienen.

„Ces livres et ces histories serviraient en même temps à former le coeur et l’esprit des enfants, et on pourrait y faire entrer une morale entière à leur portée, non en établissant, par des principes abstraits, les règles du juste et de l’injuste; mais en excitant ce

99 Zitiert nach Snyders: Pédagogie, S.382.

100 Zitiert nach ebd., S.386.

101 Chalotais: Essai, S.59f.

sentiment qui est assez vif chez eux, et qui le serait également chez tous les homes, s'il n'était pas étouffé par le prejugé et par l'intérêt."[102]

Mithin galt historische Bildung zunehmend als förderlich für die Nation und ihre Zukunft, und zwar in einem umfassenden gesellschaftlichen Sinn. „Plus il y aurait de volumes d'histoires bien faites, plus la société et les familles seraient instruites, plus les études seraient préparés; elles serviraient aux mères, aux enfants et à toutes les générations."[103] Außerdem wurden in diesem durch die Aufklärung inspirierten Diskurs traditionelle Bildungsinhalte wie das Erlernen der klassischen Sprachen Latein und Altgriechisch problematisiert. Damit wurde überhaupt die grundlegende Frage aufgeworfen, welche Bildung und welche Formen des Wissens an die nachfolgenden Generationen, die schließlich die zukünftige Nation konstituieren würden, weitergegeben werden sollten. Damit einher ging schließlich die Frage, wer mit der Erziehung und Bildung der Kinder und damit der zukünftigen *citoyens* betraut werden sollte, also um die Rekrutierung der Lehrer. Die Figur des Lehrers avancierte dergestalt zu einer gouvernementalen Leitungsrolle politischer Inklusion. Das von Böckenförde formulierte Ausgangsproblem des modernen Staates, dass er auf Voraussetzungen beruht, die er selbst nicht ohne weiteres schaffen kann[104], drückte sich im Kontext der Revolution besonders manifest in der Paradoxie der Erziehung aus: für eine revolutionäre Erziehung brauchte man Lehrer, die es erst auszubilden galt![105] Erziehung wurde sowohl bezogen auf das Individuum als auch bezogen auf die Nation seit dem 18. Jahrhundert kontingent und damit politisch. Damit einher ging die Entdeckung und Fokussierung des Kindes als gegenwärtiger Platzhalter der Zukunft seit der Mitte des 18. Jahrhunderts und damit eine Politisierung des Lehrer-Schüler-Verhältnisses sowie der gesellschaftlichen Funktion des Lehrers überhaupt. Lehrer werden zu Institutionen bzw. *instituteurs* der Nation und zu Agenten der Gouvernementalität, der Führung von (zukünftiger) Selbstführung individueller *citoyens*. Condorcet formulierte gewissermaßen komplementär dazu das genuin aufklärerische Ziel der Erziehung dezidiert als Instruktion und Konstitution eines kritikfähigen Publikums der Politik. „Le but de l'instruction n'est pas de faire admirer aux hommes une législation toute

102 Ebd., S.63.

103 Ebd., S.66.

104 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zu Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt am Main 1976, S.60.

105 Vgl. hierzu ausführlich Baczko: „Introduction", in, ders.: Educa tion, S.42ff.

faite mais de les rendre capables de l'apprécier et de la corriger."[106] Außerdem postulierte Condorcet den gouvernementalen Charakter der elementaren Erziehung und des Unterrichts bereits in den Primarschulen, indem er darauf hinwies, inwiefern Erziehung dort die Befähigung zur Selbstführung anstrebe. „On enseigne dans les écoles primaires, ce qui est nécessaire à chaque individu, pour se conduire lui-même et jouir de la plenitude de ses droits."[107] In diesem Diskurs wurde zwischen *enseigenement*, *éducation* und *instruction* differenziert. Z.B. unterschied C.-L. Masuyer zwischen *enseignement* als individualisierendem abstraktem Unterricht einerseits und *éducation* als verbindender, buchstäblich sozialisierender Erziehung andererseits.

„L'enseignement n'est qu'une partie essentielle, il est vrai, de l'éducation, et s'entend plus particulièrement des individus isolés entre eux et abstraction faite de la société, tandis que l'éducation s'occupe d'une manière plus directe des grands rapports qui lient entre eux la société et les individus."[108]

Die gouvernementale Dimension der Erziehung im Sinne einer Anleitung zur Selbstführung der Subjekte betonte Borrelly:

„[L'éducation nationale – l'Institution publique] n'est pas moins de donner des notions suffisantes à ceux qui n'approfondissent pas, que de développer, par le spectacle des sciences, les goûts particuliers, de découvrir les talens; quelquefois même d'éveiller le genie; d'abréger, enfin la route, à ceux, qui voudront aller plus loin, en leur traçant la méthode, et les rendant capables de se suffire à eux-mêmes."[109]

La Chalotais wiederum betonte ganz in einem gouvernementalen Sinne, dass Erziehung und Bildung fundamentale Voraussetzungen für die Selbstführung

---

106 M.-J-.A.-N.de Condorcet: Cinq mémoires sur l'instruction publique, Paris 1989, Premier mémoire, S.68.

107 „Rapport et Projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique, présentés à l'Assemblée nationale, au nom du Comité d'Instruction Publique, les 20 et 21 avril 1792"; zitiert in, J. Dumazedier/E. Donfu: La leçon de Condorcet. Une conception oubliée de l'instruction pour tous nécessaire à une république, Paris 1994, S.134.

108 C.-L. Masuyer: Discours sur l'organisation de l'instruction publique et de l'Education nationale en France, An II, Paris 1793, S.7.

109 J.-A. Borrelly: Introduction à la connoissance et au perfectionnement de l'homme physique et moral, an V, Paris 1796, Kap. CVIV.

und Selbstsozialisation der Individuen darstelle: „Le plus sur moyen d'instruire les autres, c'est de les conduire par la route qu'on a dû suivre pour s'instruire soi-même.“[110] Chalotais' Überlegungen zur Erziehung gründeten vor allem auf den zeitgenössischen Sensualismus und gingen gewissermaßen induktiv vom Primat der Erfahrung gegenüber der abstrakten deduktiven Logik aus.

„Il s'ensuit de ses observations que toute méthode qui commence par des idées abstraites, n'est pas faite pour les enfants, et qu'elle est contraire à la nature de l'esprit humain: cette seule réflexion bannit les abstractions de tous les livres élémentaires de grammaire, de rhétorique, de philosophie et de religion.“[111]

Auch hierin zeigt sich die zunehmende Berücksichtigung der Individualität psychischer Systeme und ihrer jeweils eigenen Sozialisation aus. Daran war ebenfalls die Betonung der Aktivität des Individuums gegenüber der überkommenen Vorstellung reiner Kontemplation geknüpft. Wissen sollte dementsprechend praktisch orientiert sein, um die Individuen ganz im Sinne des Diskurses der Gouvernementalität zu eigenem Handeln anzuleiten.

„Tout ce qu'on doit savoir n'est pas contenu dans les livres: il y a mille choses dont on peut s'instruire par la conversation, par l'usage et la pratique, mais il n'y a que des esprits déjà un peu formés qui puissent profiter de cette instruction. L'homme est fait pour agir, il n'étudie que pour s'en rendre capable. L'esprit d'étude dans le monde serait opposé à celui des affaires; mais on entendra mal les affaires si on n'a pas étudié.“[112]

Education stellte schließlich ein Schlüsselkonzept der Aufklärung im 18. Jahrhundert dar.[113] Durch die öffentliche Institutionalisierung der Erziehung sollte über die ständisch prädestinierten Eliten hinaus auch der *peuple* erreicht und zumindest in einem gewissen Maße gebildet werden. Erziehung und Bildung avancierten damit im 18. Jahrhundert zu einem politisierten Feld gesellschaftlicher Auseinandersetzungen. Dabei ging es auch um die Frage, wer welche Form von Bildung erhalten solle, zeitgenössisch zugespitzt: Ist es im Sinne der Nation, wenn auch der einfache *peuple* eine über

110 Chalotais: Essai, S.54.

111 Ebd., S.55.

112 Ebd., S.56.

113 Vgl. u.a. Daniel Roche: La France des lumières, Paris 1993, S.381ff.

elementare Kenntnisse hinaus ausgeprägte Bildung erhält? In Frankreich erlangten Erziehung und Bildung im 18. Jahrhundert im Zeichen der Aufklärung schließlich in zweierlei Hinsicht eine konstitutive Bedeutung für die Evolution politischer Inklusion: erstens als Erziehung des Individuums und zweitens damit eng verknüpft als Erziehung der Nation. Dies zusammen genommen implizierte dann die Erziehung der individuellen (zukünftigen) *citoyens* zur Nation und komplementär dazu die Verankerung der Nation in den Individuen. Gleichheit sollte nicht nur durch Erziehung und Bildung realisiert, sondern auch gleich in der Erziehung und Bildung praktiziert werden, um die gemeinsame Zugehörigkeit zur Nation in den zukünftigen *citoyens* zu verankern.

Die Erziehung der Nation und die Erziehung der individuellen *citoyens* zur Nation kompensierten in mehrfacher Hinsicht den Übergang zu funktionaler Differenzierung und die Unmöglichkeit, die Zukunft zu beobachten. Dies manifestierte sich vor allem im revolutionären Diskurs der Regeneration der Nation. Die eminent politische Dimension von Erziehung und Bildung ergab sich aus dem Problemzusammenhang der Konstitution und Regeneration der Nation. Erziehung und Bildung kam dabei die zentrale Aufgabe zu, aus Kindern und Jugendlichen, jungen Menschen, zukünftige *citoyens* zu machen, und zwar zum Nutzen des Ganzen der Nation. Erziehung und Bildung wurde mithin politisch die Aufgabe gesellschaftlicher Inklusionsmoderation zugeschrieben. Denn Erziehung und Bildung konstituierten in der korrespondierenden politischen Semantik eine ganz spezifische und zugleich eine grundlegende Adressierung und Beobachtung von Subjekten im Sinne politischer Inklusion. In den politisch ambitionierten Programmen einer umfassenden nationalen Erziehung drückte sich zudem das bereits skizzierte Moment der modernen Politik aus, und zwar die Unmöglichkeit der Beobachtung der Zukunft zu kompensieren. Die Projektion in die Zukunft, die eine entsprechend politisch disponierte Erziehung versprach, suchte ihr Korrelat ausgehend von der revolutionär geprägten Geschichtsauffassung in der Geschichte, deren Vermittlung seit dem 18. Jahrhundert zu einem wichtigen Bestandteil im pädagogischen Diskurs der Aufklärung wurde. Daher rührt dann auch die eminente Bedeutung der Geschichts- bzw. Erinnerungspolitik für die politische Inklusion in Frankreich, und zwar komplementär zur politisch induzierten *Education nationale*.

Insgesamt fand im 18. Jahrhundert eine umfassende Politisierung von Erziehung und Bildung statt, die schließlich in der Revolution kulminierte.[114]

---

114 Vgl. Palmer: Education.

Bereits seit den 1760ern wurden Fragen der Erziehung und Bildung gleichsam zum Schauplatz der Auseinandersetzungen um die Definitionsmacht über den Kanon der Nation und seine Vermittlung an die nachfolgenden Generationen, und zwar nicht ausschließlich zwischen monarchischem Staat und katholischer Kirche. Mithin geriet das Feld der Erziehung und Bildung zum Schauplatz der zentralen gesellschaftlichen Auseinandersetzungen um Nation, Staat, Kirche, Religion etc. Allerdings zeigte sich diese Politisierung zunächst ganz manifest in der Zurückdrängung der Jesuiten auf dem Gebiet der Erziehung und Bildung Anfang der 1760er. Turgot argumentiert für ein „ministère de l'Education" in diesem Sinne einer nationalen – moralischen und politischen Erziehung.[115] La Chalotais unterschied indes zwischen einer kirchlichen Erziehung, die sich auf die „lois divines" zu beschränken habe, und einer diesseitigen staatlichen Erziehung. „L'enseignement des lois divine regarde l'Eglise, mais l'enseignement de cette morale appartient à l'Etat."[116] Im Diskurs der Aufklärung wurde Erziehung dezidiert zu einer öffentlichen und damit letztlich politischen Aufgabe erhoben, um eine Nation von *citoyens* hervorzubringen. Dementsprechend galt es, wie exemplarisch Helvetius forderte „…der öffentlichen Erziehung immer vor der privaten den Vorzug [zu] geben. Nur von der ersten kann man Patrioten erwarten. Sie allein kann in dem Gedächtnis der Bürger die Idee des persönlichen Glücks an das der ganzen Nation binden."[117]

Die Revolution von 1789 artikulierte daran unmittelbar anschließend aus dem Diskurs der Aufklärung des 18. Jahrhunderts heraus nichts weniger als den Anspruch, eine Regeneration der Nation und darüber hinaus einen neuen Menschen zu schaffen. Das primäre Mittel zur Verwirklichung dieses Ziels sollten dabei Erziehung und Bildung der *citoyens* und unmittelbar damit verbunden der Nation sein. Im 18. Jahrhundert erlangten Erziehung und Bildung in diesem Zusammenhang eine konstitutive Bedeutung für die Frage politischer Inklusion. So entfaltete sich bereits seit den 1760ern ein Diskurs der *Education nationale*, ein Begriff, der bereits 1763 von La Chalotais geprägt wurde. In diesem Diskurs stellen Erziehung und Bildung allerdings keinen Selbstzweck dar, sondern galten zunehmend als konstitutiv für die Nation als semantisch prominente Formel politischer Inklusion. Ganz im Sinne politischer Inklusion sollten Erziehung und Bildung eben auch die Funktion der

115 Vgl. Snyders: Pédagogie, S.386.

116 Chalotais: Essai, S.132.

117 Vgl. Claude Adrien Helvétius: Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung, Frankfurt am Main 1972 (orig. 1772), S.450f.

Inklusionsmoderation bezogen auf andere gesellschaftliche Bereiche übernehmen. Erziehung avancierte im entsprechenden politischen Diskurs der Regeneration der Nation zur primären gouvernementalen Strategie der Verwirklichung politischer Inklusion. Die Schule wird in diesem Zusammenhang zur genuinen politisch-pädagogischen Institution gouvernementaler Erziehung und der Vorbereitung politischer Inklusion.

Im Rahmen der revolutionär konzipierten *Education nationale* kam damit auch dem Medium des Schulbuches als eines Vehikels der Aufklärung eine neuartige zentrale Bedeutung zu, wie Choppin anhand seiner Untersuchung der Politikgeschichte des Schulbuches seit der Revolution von 1789 aufzeigt.

„Dans la seconde moitié du XVIIIe siècle, les fondements de l'éducation traditionnelle se trouvent contestés: les philosophes des Lumières, s'opposant à l'Eglise, développent l'idée d'une morale universelle, dégagée de toute référence religieuse; des aspirations politiques nouvelles apparaissent et une partie de l'élite intellectuelle ressent la nécessité de donner à l'enfant une instruction civique qui lui expose ‚ses droits en tant qu'homme et ses devoirs en tant que citoyen'."[118]

Guyton de Morveau erachtete es dabei als zentral, dass die Schulbücher staatlich autorisiert werden müssen, d.h. „examinés avec soin, de l'autorité du gouvernement, par les academies, universités ou autres censeurs préposés avant de pouvoir être mis entre les mains des enfants."[119] Turgot betrachtete Schulbücher als ebenso erforderlich für den schulischen Unterricht wie die Lehrer. „[L]'instruction morale et sociale exige des livres faits exprés, au concours, avec beaucoup de soin, et un maître d'école dans chaque paroisse, qui les enseigne aux enfants avec l'art d'écrire, de lire, de compter, de toiser, et les principes de la mécanique."[120] Necker sah in den Schulbüchern potentielle Medien eines neuen moralischen Katechismus, also eines kanonisierten erzieherischen Wissens. „[O]n n'entend plus parler depuis quelques temps que de la nécessité de composer un catéchisme de morale où l'on ne ferait

118 Alain Choppin: „La politique de livre scolaire en France 1791-1992", in, ders. (Hg.): Les manuels scolaires en France. Textes officielles 1791-1992, Paris 1993, S.17 u.a. im Rekurs auf Bertrand Verlac: Nouveau plan d'éducation pour toutes les classes de citoyens, Paris 1789, S.110.

119 L.-B. Guyton de Morveau: Mémoire sur l'éducation publique avec le prospectus d'un college suivant les principes de cet ouvrage, 1764; zitiert nach Choppin: Politique, S.18.

120 Turgot: Mémoire; zitiert nach Choppin: Politique, S.19.

aucun usage des principes religieux, resorts vieillis et qu'il est temps de mettre à l'écart.“[121] Ähnlich argumentierten auch der *Clergé* aus Caen in den *Cahiers de doléances* von 1789, indem er „des ouvrages élementaires sur la morale et le droit public de la France“[122] fordert sowie Castelmoron d'Albret, der einen „catéchisme-bréviaire national“[123] postulierte. Die *Noblesse* aus Blois rekurrierte bereits konkreter auf die Inhalte der Schulbücher, indem sie verlangte, dass „des ouvrages élementaires à leur portée où les droits de l'homme, les devoirs de la société soient clairement établis.“[124] Der *Tiers Etat* aus Forcalquier forderte Schulbücher im Sinne eines veritablen moralischen und politischen Katechismus, und zwar explizit für Jungen und Mädchen, „qu'il soit établi des écoles et des collèges pour les deux sexes [...] où l'on admette une étude particulière de morale et de politique sur un catéchisme qui embrassera ces deux objets.“[125] Der *Tiers Etat* aus Riom verlangte „qu'on rédige et qu'on mette au nombre des livres classiques ceux qui contiendront les principes élémentaires de la morale et de la constitution fondamentale du royaume“ und „qu'ils soient lus dans toutes les écoles et paroisses de campagne.“[126] Zur Erziehung der zukünftigen *citoyens* sollten die Schulbücher also sowohl moralische Prinzipien als auch kanonisches politisches Wissen vermitteln. Im Laufe der Revolution wurde die Schaffung neuer Schulbücher gar zur nationalen Aufgabe erhoben, indem die *citoyens* dazu aufgerufen wurden, Entwürfe für neue Elementarbücher zu verfassen und an eine nationale Kommission zu schicken.[127] Indem sich infolge der Revolution insbesondere in den Schulbüchern für Geschichte die Anrufung der zukünftigen *citoyens* mit einer ausgeprägten Erinnerungspolitik verknüpfte, gerieten diese zu veritablen Medien revolutionärer Selbstbeschreibung. Und das Subjekt selbst avancierte als *citoyen* der Nation zur vielfältigen Projektionsfläche der republikanischen Politik.

---

121 Jacques Necker: De l'importance des opinions religieuses, Paris 1788, S.465.

122 Archives Parlementaires (AP), Première Série 1787-1799, Bd. II, S.486.

123 Ebd., S.543.

124 Ebd., S.383.

125 Ebd., S.334.

126 Ebd., S.334.

127 Vgl. Hans-Christian Harten: Elementarschule und Pädagogik in der Französischen Revolution, München 1990, S.122ff.

5. ZWISCHENFAZIT: DIE PROJEKTION DES SUBJEKTS IM ZEICHEN POLITISCHER INKLUSION

Das republikanische Modell politischer Inklusion, so lässt sich abstrakt als ein Zwischenfazit formulieren, projizierte und spezifizierte in Gestalt der Nation von *citoyens* einen ominösen Willen zum Subjekt, d.h. die „Verinnerlichung" der Adressierung und Beobachtung des Subjekts als kompakter Figur der Selbstreferenz und sukzessive den Einschluss des Subjekts in den „Bann der Gesellschaft" (Nietzsche).[128] Die Ausdifferenzierung der Politik und das entstehende Medium der Öffentlichkeit in der republikanischen Semantik konstituierten allerdings zugleich das aufgeklärte Subjekt des *citoyen* als republikanische Figur der (Selbst-)Beobachtung und (Selbst-)Beschreibung der Politik sowie als zumindest potentielle Instanz der Kritik.[129] Damit setzte sich die Politik einen Sinnhorizont, der in der Zeitdimension darauf hinauslief, nicht nur Erfahrungen und Erwartungen voneinander zu entkoppeln (Koselleck)[130], sondern gerade an der Figur des aufgeklärten Subjekts eine Beobachtungsperspektive hinsichtlich der Differenz von gegenwärtiger Wirklichkeit und zukünftiger Möglichkeit auszubilden und zu projizieren. Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die Co-Evolution der Ausdifferenzierung von Politik und Erziehungssystem, insofern die politische Inklusion, Bildung und Erziehung der gegenwärtigen und zukünftigen *citoyens* als Kompensation für die Unbeobachtbarkeit der Zukunft dienten. Daran konnte schließlich der revolutionäre Diskurs seit 1789 immer wieder emphatisch anschließen, wie im Folgenden noch einmal besonders akzentuiert wird.

Die Zäsur, die sich in der Evolution politischer Inklusion mit der Französischen Revolution von 1789 ereignete, schlug sich zwar nicht unmittelbar

128 Vgl. Hannelore Bublitz: In der Zerstreuung organisiert. Paradoxien und Phantasmen der Massenkultur, Bielefeld 2005, S.100f.

129 Vgl. Koselleck: Kritik.

130 Vgl. Reinhart Koselleck: „Einleitung", in, Otto Brunner/Reinhart Koselleck: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart 1972 und Reinhart Koselleck: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt am Main 1979, S.349ff. sowie Reinhart Koselleck/Ulrike Spree/Willibald Steinmetz: Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt am Main 2006.

institutionell im Bereich der Erziehung und Bildung nieder, jedoch avancierte das Problem einer *Education nationale* im revolutionären Diskurs zu einer freilich ungelösten Schlüsselfrage einer umfassenden Regeneration der Nation. Indes knüpfte die Revolution damit an einen Diskurs an, der bereits seit den 1760ern aus dem Kontext der Aufklärung heraus die Konstitution einer veritablen *Education nationale* forderte. Beispielhaft hierfür ist der „Essai d'éducation nationale ou plan d'études pour la jeunesse" La Chalotais', in dem der Begriff geprägt wurde. In diesem Diskurs um die Erziehung und Bildung der Nation manifestierte sich nicht zuletzt die Kontingenz der so genannten „Sattelzeit" mit ihrem Auseinandertreten von Erfahrung und Erwartung (Koselleck). Und dies gilt insbesondere im Hinblick auf politische Inklusion, also der Frage, wer, wie, in welcher Weise der Nation angehört, ihr nutzen und in ihr reüssieren kann. Im 18. Jahrhundert und insbesondere im Verlauf der Revolution seit 1789 wurde die Nation – in dezidierter Abgrenzung zum nunmehr der Vergangenheit angehörenden *Ancien Régime* – zu einem Zukunftsversprechen umfassender politischer Inklusion und nahm im anvisierten Projekt einer veritablen *Education nationale* ihre zugleich gouvernementale, pädagogische und utopische Gestalt an. Erziehung und Bildung fungierten in diesem Diskurs als Vehikel und Brücke in die Zukunft der Nation. In der kollektiven Erziehung und Bildung sollten darüber hinaus die revolutionären Veränderungen kanonisiert werden, so dass bereits in dieser zutiefst historischen, gleichsam monumentalischen Konstitutionsbedingung der Revolution der moderne Diskurs der nationalen Erinnerungspolitik Frankreichs begründet wurde. Bereits seit dem 18. Jahrhundert wurde die Geschichte zu einem wichtigen Bestandteil der avisierten *Education nationale*.[131] Erinnerungspolitik ist in Frankreich seit der Französischen Revolution entscheidend für die wiederholende nachträglichen Konstitution und Reproduktion der Nation. Mit der Französischen Revolution von 1789 und überhaupt seitdem hat sich in Frankreich eine dezidierte Erinnerungspolitik herausgebildet, deren offensichtliches Ziel es darstellt, die Nation und ihre Geschichte in die *citoyens* gleichsam einzuschreiben, um diese wiederum als Träger der Nation anzurufen und damit als solche zu konstituieren und zu inkludieren. Seit dem Ende des 18. Jahrhunderts schließlich und vor allem im 19. Jahrhundert wurde die Erziehung der Kinder zu einer dezidiert politi-

131 Vgl. Jean de Viguerie: „Tableau de la théorie pédagogique pendant la premi ère moitié du 18e siècle", in, Donald N. Baker/Patrick J. Harrigan (Hg.): The Making of Frenchmen. Current Directions in the History of Education in France, 1679-1979, Waterloo 1980, S.57f.

schen Frage der Konstitution der Nation und ging damit unmittelbar ein in die Evolution politischer Inklusion. Die umfassende staatliche Institutionalisierung der schulischen Erziehung und damit die weitgehende Realisierung von Vollinklusion in diesem Bereich erfolgten allerdings erst im 19. Jahrhundert, als buchstäblich die Schule der Republik konstituiert wurde.

Die Protagonisten der Aufklärung stellten nicht nur die tradierten und überkommenen Wissensbestände des seit der Revolution so genannten *Ancien Régime* zur Disposition, sondern formierten ihrerseits einen neuen Kanon gesellschaftlich verfügbaren und relevanten Wissens, der allerdings als zutiefst kontingent erschien und daher den Anlass für eine umfassende und intensive Politisierung insbesondere im Hinblick auf die Vermittlung des Wissens durch Erziehung bildete. Die Konstitution und politische Inklusion des Publikums erfolgte in diesem Diskurs vor allem durch Prozessbegriffe, die die Zeitdimension des Sinns akzentuierten. Dieser Diskurs verband sich schließlich mit einem evolutionären und politisch geprägten Geschichtsbewusstsein, das in Erziehung und Bildung den Grundstein gesellschaftlichen Fortschritts betrachtete. Daher rührte dann auch die neuartige Bedeutung historischen Wissens innerhalb des neuartigen enzyklopädischen Kanons. Die weitergehende revolutionäre Selbstermächtigung des politischen Publikums im Verlauf der Revolution wurde überhaupt erst durch einen zweifellos elitären Diskurs ermöglicht, in dem sich im Verlaufe des 18. Jahrhunderts die aufklärerischen Imperative von Erziehung, Bildung und historischem Bewusstsein zu einer veritablen pädagogisch-politischen Utopie[132] miteinander verschränkten. Kinder avancierten in diesem Diskurs zu den Protagonisten einer kommenden Regeneration der Nation. Guyton de Morveau akzentuiert Erziehung und Bildung dementsprechend als Vehikel der Einschreibung der Nation in die zukünftigen *citoyens*: „Il s'agit de former des citoyens, de graver dans l'âme de l'enfant l'empreinte de la patrie et de lui donner des connaissances qui le préparent aux diverses fonctions de la vie civile.“[133]

In der im Folgenden beschriebenen Revolution politischer Inklusion durch die Selbstermächtigung des politischen Publikums 1789 ereignete sich

132 Vgl. Bronislaw Baczko: Lumières de l'utopie, Paris 1978 u. Herrmann, Ulrich/Oelkers, Jürgen (Hg.): Französische Revolution und Pädagogik der Moderne. Aufklärung, Revolution und Menschenbildung im Übergang vom Ancien Régime zur bürgerlichen Gesellschaft, Zeitschrift für Pädagogik, 24. Beiheft, Weinheim 1989.

133 Vgl. Guyton de Morveau: Mémoire sur l'éducation publique, 1764, §2, S.61; zitiert nach Baczko: Lumières, S.356.

eine veritable historische Zäsur zwischen dem von nun an so genannten *Ancien Régime* und einer durch die Revolution konstituierten Gegenwart, versinnbildlicht in der neuen revolutionären Zeitrechnung. In evolutionstheoretischer Perspektive kulminierte in der Revolution der gesellschaftsstrukturell folgenreiche Übergang von einer stratifizierten hin zu einer funktional differenzierten Gesellschaft, der sich mithin im 18. Jahrhundert vollzogen hat. Damit wandelten sich auch die vorherrschenden Diskurse der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung. Eine solche grundlegende Veränderung in der gesellschaftlichen Selbstbeschreibung zeigte sich gleichsam paradigmatisch im Diskurs der *Education nationale*, der sich im 18. Jahrhundert und insbesondere seit den 1760ern herausbildete. Die Revolution selbst war daran anschließend nicht zuletzt durch eine emphatische pädagogisch-utopische Adressierung des Subjekts der Nation geprägt, die bereits den Diskurs der Aufklärung im 18. Jahrhundert auszeichnete. In dieser Hinsicht zumindest tritt der Zusammenhang zwischen Aufklärung und Revolution deutlich hervor. Denn bereits vor Revolution politischer Inklusion 1789 avancierte das Konzept der Erziehung zu einer historisch formativen Institution politischer Inklusion. Allerdings nahmen diese Institution und ihre politische Reform insbesondere seitdem im langen 19. Jahrhundert in Frankreich eine zentrale Rolle innerhalb der Geschichte politischer Inklusion und der Konstitution der Nation ein. In der Französischen Revolution von 1789 wurde der Zusammenhang zwischen der Nation und ihrer Erziehung indes noch nachdrücklicher artikuliert. So erschien die Nation im revolutionären Diskurs der Schaffung eines *homme nouveau* sowie der damit verbundenen *régénération* der Nation geradezu als Erziehungsprojekt und sogar als umfassende gouvernementale Erziehungsanstalt, wie insbesondere Rabaut-Saint-Etienne postulierte:

„Ainsi demandait-il la primauté de l'éducation sur l'instruction et la prise en charge de fonctions formatrices par l'Etat révolutionnaire qui, d'une part, doit former ‚la génération qui va venir' en s'emparant de l'homme [...] de ‚renouveler absolument la génération présente'. D'où l'idée de mettre sur pied un dispositif éducatif englobant toute la population, et dont le pivot constituerait un systèmes de cérémonies et des fêtes civiques. La société tout entière se transformerait ainsi en une gigantesque école, d'une remarquable efficacité, et formerait ‚des Français un peuple nouveau'…"[134]

134 Vgl. Baczko: Education, S.295.

Der viel beschworene revolutionäre Anspruch, einen *homme nouveau* zu schaffen, artikulierte sich vor allem in politischen Programmen der *éducation nationale*, *instruction publique* etc. Erziehung rückte damit ins Zentrum des revolutionären Diskurses einer *régénération* der Nation. Denn es handelte sich bei der Erziehung von nun an um nicht weniger als die Institution der Nation als neuem Souverän. Hierin manifestierte sich der revolutionäre Anspruch, nicht nur die Gesellschaft politisch zu gestalten, sondern die Zukunft zum veritablen politischen Projekt zu erheben. Eine entsprechende Erziehung der individuellen *citoyens* und der Nation insgesamt galt dabei als unabdingbar, um dieses revolutionäre Projekt dauerhaft zu verwirklichen. Erziehung avancierte in diesem Diskurs mithin zu einer Schlüsselfrage politischer Inklusion. Die im revolutionären Sinne konstitutive Rolle der schulischen Erziehung insgesamt hebt Michel-Edme Petit hervor: die Schule müsse "donner à nos enfants le lait républicain."[135] Auch und gerade im Sinne der Revolution und ihres weiteren Bestandes spiele die Erziehung eine, wenn nicht die zentrale Rolle, wie Nicolas Hentz argumentierte. "Cette classe d'hommes ne sera jamais révolutionnaire ni contre-révolutionnaire [...] Soyons vainqueurs, ils seront des nôtres. Mais leurs enfants [...] attachons-les à la patrie: instruisons-les."[136]

Der aufgeklärte *citoyen*, wie er sich im Verlauf des 18. Jahrhunderts in Frankreich formierte, verkörperte schließlich dasjenige genuin politische Subjekt, das sich nicht nur im Modus der performativen Subjektivierung adressieren, disziplinieren und normieren ließ, sondern sich für diese Adressierung und das darin implizierte Verhältnis zur politischen Macht (inklusive ihrer sich abzeichnenden Zweitcodierung durch das Recht) emphatisch interessierte, sich mit dieser Anrufung identifizierte und seine Zugehörigkeit zum politisch-rechtlich konstituierten Kollektiv der Nation ebenso emphatisch voluntaristisch artikulierte. Das Medium *par excellence* hierfür wurde im 18. Jahrhundert die entstehende (republikanische) Öffentlichkeit, nicht zuletzt indem die *république des lettres* vom Medium der Literatur aus auch die Politik affizierte. Für die performative Selbstbeschreibung des französischen *citoyen* wurde daher die Unterscheidung zwischen privaten Interessen einerseits und der *volonté générale* andererseits grundlegend. Diese Unterscheidung ermöglichte es nicht zuletzt, öffentlich (politische) Kritik zu üben,

---

135 Michel-Edme Petit: Opinion sur l'instruction publique. Seconde Partie, Paris 1793; zitiert nach Choppin: Politique, S.19.

136 Nicolas Hentz: Sur l'instruction publique, Paris 1793; zitiert nach Choppin: Politique, S.20.

ohne sich gleich dem Verdacht auszusetzen, rein private Interessen zu verfolgen.[137] In der Konsequenz avancierte Kritik zum supplementären ubiquitären Medium (des Mediums) der Öffentlichkeit. So wurde Kritik – vor allem die Kritik an Aristokratie, Feudalismus, Despotie, Religion und Absolutismus – im 18. Jahrhundert ebenfalls zur konstitutiven diskursiven Norm des *citoyen* und der damit gekoppelten Semantik der Nation. Dies kulminierte schließlich in der performativen Selbstbeschreibung und revolutionären Konstitution der *Assemblée Nationale* sowie der Nation überhaupt durch die Versammlung der *citoyens* des *Tiers Etat*, und zwar zunächst dezidiert gegen den Adel und dann gegen den König.

137 Siehe hierzu auch Koselleck: Kritik, S.41ff.

Kapitel IV: Selbsterlösung der Nation? Das politische Versprechen des Subjekts in der Revolution 1789[1]

> „[D]as Subjekt bietet sich als Erlösungsformel für die Umstellung des Inklusionsmodus auf moderne funktionssystemspezifische Bedingungen an."
> LUHMANN: GESELLSCHAFT, S.1027.

In der Revolution von 1789 avancierte das Subjekt zu einer emphatischen politischen Erlösungsformel, und damit verband sich das Versprechen einer in der revolutionären Gegenwart erreichbaren Zukunft, monumental und oberflächlich manifestiert in der neuen revolutionären Zeitrechnung. Die Französische Revolution von 1789 markiert dabei nicht nur ein konstitutives historisches Ereignis der modernen Gesellschaft, sondern stellt einen kommunikativen und diskursiven Prozess innerhalb der Ausdifferenzierung der Politik dar, der sich in entscheidendem Maße bereits selbst reflektierte. Diese Reflexivität und die darin prozessierten asymmetrischen Selbstbeschreibungen wie Revolution/*Ancien Régime*, Nation/Adel, Demokratie/Despotie sowie (Voll-)Inklusion/Exklusion (exklusive Privilegien) sind maßgeblich im Sinne einer Wiederbeschreibung der Selbstbeschreibung der Revolution von 1789, wie sie im Folgenden im Rahmen der Genealogie politischer Inklusion vorgenommen wird. Die primäre Systemreferenz bildet dabei also der revo-

1 Dieses Kapitel ist eine überarbeitete Fassung eines Teils meiner veröffentlichten Magisterarbeit. Siehe hierzu Marcus Otto: Die Selbsternennung des Dritten Standes zur *Assemblée Nationale*. Performativer Akt der Neuschöpfung des Politischen, Stuttgart 2003, S.62ff.

lutionäre Prozess selbst, und es wird dann zugleich ersichtlich, inwiefern dessen inhärente historisch-politische Interpretation ein konstitutives Element seiner Selbstbeschreibung darstellte. So verband sich in diesem Prozess die Abrechnung mit der Vergangenheit des von da an so genannten *Ancien Régime* der stratifizierten Gesellschaft, dem auch buchstäblich der Prozess gemacht wurde, mit dem monumentalen Zukunftsversprechen eines universalistischen politischen Subjekts als Selbsterlösungsformel der republikanischen Nation. Dies fordert übrigens die geschichtswissenschaftlichen Interpretationen der Revolution bis in die Gegenwart heraus, und zwar naheliegenderweise vor allem, aber nicht ausschließlich in Frankreich selbst.[2] Daher sind im Sinne der folgenden genealogischen Wiederbeschreibung der Selbstbeschreibung des revolutionären Prozesses von 1789 die entsprechenden geschichtswissenschaftlichen Debatten ebenfalls besonders aufschlussreich, insofern sie gleichsam die revolutionären Kämpfe fortführen[3] und dabei zugleich selbst zumindest implizit einen politischen Willen zum Subjekt widerspiegeln.

1. SELBSTREFERENZ DER REVOLUTION 1789 UND DIE DISKURSIVE KONSTRUKTION DES „*ANCIEN RÉGIME*“

In der Französischen Revolution von 1789 ereignete sich eine historische Zäsur, die den radikalen Bruch mit der Vergangenheit des seitdem so genannten *Ancien Régime* mit einem monumentalen historischen Zukunftsversprechen und einer emphatischen politischen Erlösungsformel des Subjekts verband. Darin fungierte das *Ancien Régime* als monumentale Bezeichnung der vergangenen stratifizierten Gesellschaft Frankreichs und schließlich als Synonym für die vormoderne Ordnung Europas insgesamt im Sinne einer Kontrastfolie der neu zu schaffenden Ordnung, die sich selbstreferentiell gleichsam als Selbsterlösung (des politischen Kollektivsubjekts) der Nation inszenierte. Die Möglichkeitsbedingung hierfür bildete neben der zuvor skizzierten Entstehung einer nationalen Öffentlichkeit und einer Politisierung nationaler Erziehung vor allem die Herausbildung eines selbstreferentiellen historisch-politischen Diskurses, wie ihn Foucault beschreibt.

2 Vgl. François Furet: 1789. Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft, Frankfurt am Main 1980.

3 Vgl. ebd, S.13ff.

„Man kann diese spezifisch moderne Dimension der Politik und ihr Auftauchen nicht verstehen, wenn man nicht versteht, wie das historische Wissen ab dem 18. Jahrhundert zum Kampfelement werden konnte: zugleich als Beschreibung der Kämpfe und als Kampfwaffe. Von ihm wurde das historisch-politische Feld organisiert. Die Geschichte vermittelt uns die Vorstellung, dass wir uns im Krieg befinden und dass wir Krieg durch die Geschichte hindurch machen.“[4]

Dieser historisch-politische Diskurs bildete demnach eine spezifische neuartige Modalität, in der sich die zuvor skizzierten Semantiken der Inklusion und Exklusion verdichteten, intensivierten, miteinander verschränkten und schließlich wirkungsvoll in einer neuartigen Weise politisierten. Demnach trat bereits seit dem 17. Jahrhundert ein genuin historisch-politischer Diskurs neben und gegen den traditionell vorherrschenden juridischen Diskurs der Souveränität à la Bodin, der sich dadurch ausgezeichnet habe, die Geschichte in der Tradition des imperialen Roms für die Bestätigung und Legitimation der monarchischen Staatsordnung und ihres öffentlichen Rechts heranzuziehen.[5] Seit dem 17. Jahrhundert entstand aus der adligen Genealogie heraus ein neuartiger Modus der Historie, der Herrschaftsausübung und Recht als Resultat historischer Kämpfe auffasste und darüber hinaus die kriegerische Konstitution der Gesellschaft gegen die „zivilrechtliche“ Imagination der Souveränität einwendete.[6] Eine entscheidende Referenz dieser neuartigen Genealogie-Historie war seit Beginn des 18. Jahrhunderts die dezidiert aristokratische Position Boulainvilliers, der gegen die offizielle monarchische Geschichtsschreibung zur Legitimation absolutistischer Herrschaft die fundamentale Bedeutung des Adels und der fränkischen Kriegeraristokratie für die Errichtung der französischen Monarchie akzentuierte. Demnach habe nicht der souveräne König dem Adel Privilegien und Vorrechte gewährt, wie es die offizielle monarchische Geschichtsschreibung stets darstellt habe, sondern der König sei erst nachträglich und vor allen Dingen nur sachlich und zeitlich beschränkt aus der Kriegeraristokratie heraus zum König gemacht worden und habe später seine absolute Macht widerrechtlich usurpiert.[7] An diese historische Umkehrung knüpften sich die weitreichenden Machtansprüche des Adels. Gemäß dieser Auffassung hätte es gegenüber der juri-

4 Foucault: Gesellschaft, S.199.

5 Vgl. ebd., S.77ff.

6 Siehe zu dieser so genannten Kriegshypothese ebd., u.a. S.177ff.

7 Vgl. ebd., S.171ff.

disch-divinatorischen Legitimation königlicher Herrschaft eine historisch überlieferte Verfassung der französischen Monarchie gegeben, die der Adel geradezu verkörpert habe. In diesem Diskurs identifizierte sich der Adel schließlich mit der der Nation überhaupt. Auf diese Weise wurde die Missachtung adliger Rechte durch die monarchische Regierung als widerrechtliche Unterwerfung der Nation insgesamt angeprangert.

Im Namen des *Tiers Etat* wurde diese genealogische und neuartig politische Selbstbeschreibung des Adels seit 1787 zugleich mit einem historischen und einem anti-historischen Diskurs beantwortet, wie ihn paradigmatisch Mably entfaltete. Darin begründete Mably seine politische Abrechnung mit Despotie und Aristokratie im 18. Jahrhundert, indem er auf eine vorgängige Demokratie rekurrierte, die im fränkischen Gallien geherrscht habe und durch die usurpatorischen „Zwillinge" von Monarchie und Aristokratie beseitigt worden sei.[8] Was Mably gewissermaßen in einem Vorgriff auf 1789 so besonders attraktiv machte, war, dass er den instrumentellen Charakter dieses historisch-politischen Diskurses für die aktuelle politische Auseinandersetzung nicht nur erkannte, sondern geradezu im Sinne eines genuinen „Scripts" einer möglichen Revolution konstruktiv verwertete.[9] Nach Baker griff Mably hierzu die so genannte Parlamentsideologie auf und deutete sie als Möglichkeit, mittels der Herbeiführung einer Versammlung der Generalstände einen revolutionären Prozess in Gang zu setzen.[10] Er betrieb mithin einen instrumentell-strategischen Umgang mit der Geschichte, indem er sich des historischen Traditionalismus bzw. Konstitutionalismus der Parlements bediente. Mably ging es allerdings gerade darum, das darin implizierte Kontinuitäts- und Traditionsbewusstsein der Parlements zu ersetzen durch eine neuartige Akzentuierung von Diskontinuität, Revolution und Instabilität in der Geschichte der französischen Monarchie.[11] Die Geschichte mitsamt der in ihr überlieferten Tradition wurde damit exemplarisch hin zur aktuellen Kontingenz geöffnet und infolgedessen effektiv politisiert. „Geschichten", die bisher parallel und nebeneinander existierten, trafen nun vor dem Hintergrund der aktuellen politischen Krise unmittelbar aufeinander. Eine Politisierung trat also in dem Sinne ein, dass Geschichte nicht mehr nur juridisch oder konstitutionell herangezogen, sondern geradezu strategisch und kontin-

8 Vgl. ebd., S.236f.

9 Vgl. Keith Michael Baker: Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the Eighteenth Century, Cambridge 1990, S.86ff.

10 Vgl. ebd., S.50.

11 Vgl. ebd., S.86f.

gent instrumentalisiert wurde. Auch die Monarchie erkannte die Bedeutung des politischen Kampfes um die Beherrschung der Geschichte und versuchte, – wie sich zeigen sollte, vergeblich – sich den historisch-politischen Diskurs zunutze zu machen und ihn in die monarchische Staatsordnung zu integrieren.[12]

Mably war zwar bei weitem nicht der einzige Autor, der den historischen Diskurs in dieser Weise politisierte, jedoch formulierte sein „script" einer möglichen Revolution (Baker) exemplarisch eine neuartige strategische Modalität des historisch-politischen Diskurses. Indem Geschichte und der Umgang mit ihr in der aktuellen Krise einen instrumentellen Charakter annahmen, erlangten sie eine politische Aktualität für Gegenwart und Zukunft. Paradox an Mablys historisch-politischem Diskurs bleibt dabei, dass er die geschichtliche Diskontinuität akzentuierte, um die Möglichkeit einer gegenwärtigen oder zukünftigen Revolution zu postulieren.[13] Mithin kam auch dieser strategische Diskurs einer historisch-politischen Diskontinuität nicht ohne den impliziten Verweis auf die Geschichte als kontinuierlichen Raum mit einem eventuellen Vorbildcharakter aus. Zweifellos vermochte es der Diskurs von Mably nicht allein, eine revolutionäre Situation zu erzeugen, jedoch konnte er 1789 durch die Protagonisten des *Tiers Etat* wirkmächtig aktualisiert werden. Er lieferte Vorgaben, derer man sich später revolutionär bemächtigte.[14] Charakteristisch für diese Aneignung war nach Foucault ein „bürgerlicher Anti-Historismus"[15], der politisch-strategisch auf eine weitge-

---

12 Vgl. Foucault: Gesellschaft, S.206. Siehe zu Moreau als herausragenden Vertreter einer entsprechenden monarchischen Geschichtsschreibung Dieter Gembicki: Histoire et Politique à la Fin de l'Ancien Régime. Jacob-Nicolas Moreau (1717-1803), Paris 1979.

13 Vgl. Baker: Inventing, S.86f.

14 Vgl. ebd., S.105f.

15 Vgl. Foucault: Gesellschaft, S.243f. Foucault erläutert dazu weiter: „Natürlich ist sich der Anti-Historismus des Bürgertums nicht immer gleich geblieben; er hat eine erneute Artikulation der Geschichte nicht verhindert. [...] Diese während der Revolution neu aktivierten historischen Formen haben, wenn Sie so wollen, als Glanzmomente der Geschichte funktioniert; deren Rückkehr in das Vokabular, in die Institutionen, Zeichen, in die Äußerungen und Feste usw. haben es möglich gemacht, der als Zyklus und Wiederkehr verstandenen Revolution eine sichtbare Form zu verlei hen." (Ebd.; S.244f.) Hier lässt sich bereits erahnen, inwiefern die Revolution eine spektakuläre geschichtsphilosophische Resignifikation des historisch-politischen Diskurses hervorbringen sollte. Die neue revolutionäre Zeit-

hend enthistorisierte Nation als neuartig angerufene Instanz, ja als innovatives Prinzip absoluter Souveränität rekurrierte und den historischen Traditionalismus des Adels und der *Parlements* polemisch beantwortete. Berühmt wurde hierfür vor allem Sieyès mit seinem Pamphlet „Qu'est-ce que le Tiers Etat", in dem er den Anspruch des dritten Standes, die gesamte Nation zu sein, gerade nicht historisch, sondern utilitaristisch begründete. Indes kam auch er nicht um einen historischen Rekurs herum. Unter dem Motto „Was ist der Dritte Stand bis jetzt gewesen? Nichts." ging es ihm darum zu zeigen, dass in der französischen Geschichte stets der Adel und insbesondere die Hofaristokratie auf Kosten des dritten Standes geherrscht haben.[16] Gegen diese historische Tradition der Unterdrückung und politischen Exklusion des *Tiers Etat* bringt Sieyès eine utilitaristisch-funktionale Identifikation des dritten Standes mit der Nation insgesamt in Anschlag. Hier handelt es sich letztlich um eine monumentale Umkehrung eines historischen Narrativs politischer Exklusion in ein tentativ universalistisches Narrativ politischer Inklusion, das überhaupt paradigmatisch für die Revolution von 1789 werden sollte.

Allerdings verzichtete Sieyès nicht vollständig darauf, auf die Geschichte der fränkischen Eroberung des vormals römischen Gallien hinzuweisen, die der Adel traditionell zur Legitimation der eigenen Vormachtstellung herangezogen hatte. Allerdings setzte er dem genealogischen Historismus des Adels einen bürgerlichen Utilitarismus bzw. Funktionalismus entgegen, indem er der historischen Überlieferung nationaler Institutionen ein naturrechtliches Prinzip der Nation gegenüberstellte.[17] Sieyès' unmittelbare Antwort auf diesen politischen Vormachtsanspruch des Adels fiel dabei äußerst polemisch aus.

„Falls nun die Aristokraten es unternehmen, das Volk sogar um den Preis dieser Freiheit, deren sie sich selbst unwert zeigen, in der Unterdrückung zu halten, dann wird es sich die Frage erlauben: kraft welchen Rechtstitels? Wenn man antwortet: nach dem Recht der Eroberung, so muss man zugeben, dass dies ein wenig weit zurückgehen heißt. Aber der Dritte Stand braucht nicht zu fürchten, in vergangene Zeiten zurückzugehen; er wird sich in das Jahr zurückversetzen, das der Eroberung voranging; und

---

rechnung präsentierte dabei am deutlichsten das Selbstverständnis eines messianischen Neuanfangs.

16 Vgl. Sieyès: Was ist der Dritte Stand?, in ders.: Politische Schriften, S.126-130.

17 Vgl. ebd., S.121: „Was ist für das Bestehen und Gedeihen einer Nation erforderlich? Am Eigeninteresse ausgerichtete Arbeiten und öffentliche Funktionen."

weil er heute stark genug ist, um sich nicht erobern zu lassen, wird ohne Zweifel sein Widerstand wirksamer sein. Warum sollte er nicht alle diese Familien in die fränkischen Wälder zurückschicken, die den tollköpfigen Anspruch weiterpflegen, sie seien dem Stamm der Eroberer entsprossen und hätten Eroberungsrechte geerbt?"[18]

Hier negierte Sieyès also keineswegs die Semantik der fränkischen Eroberung und infolgedessen zweier Nationen in Frankreich, die konstitutiv für die genealogische Selbstbeschreibung des Adels à la Boulainvilliers war. Stattdessen ging es ihm darum, der „fremden" Eroberung, die sich immer noch in der Vorherrschaft einer politischen Aristokratie vergegenwärtige, einen neuen politischen Widerstand entgegenzusetzen und damit gewissermaßen den Kampf zwischen dem (gallischen) *Tiers Etat* und der fränkischen Kriegeraristokratie – in ihrem neuen Gewande einer degenerierten *noblesse* – erneut aufzunehmen.[19] Diese zweifellos metaphorische Kriegserklärung eröffnete nichtsdestotrotz eine Front zwischen beiden Seiten, die in den Generalständen von 1789 politisch wiederholt aufgenommen werden sollte.

Dieser skizzierte historisch-politische Diskurs bildete in der Revolution von 1789 den Ausgangspunkt der durchaus konstitutiven Reflexivität des revolutionären Prozesses innerhalb der Ausdifferenzierung der Politik. Offensichtlich stellte die Selbsternennung der Versammlung des *Tiers Etat* zur französischen Nationalversammlung am 17. Juni 1789 dabei ein entscheidendes Ereignis dar, das bereits im beginnenden revolutionären Prozess als solches reflektiert wurde. Eine derartige Wahrnehmung prägte bereits die Zeitgenossen und die unmittelbaren Akteure, die bereits die Versammlung

18 Ebd., S.126.

19 Die These, dass sich die Französische Revolution auch und gerade als späte „Rache" des gallischen *peuple* an den Nachfahren der fränkischen Eroberer äußerte, findet sich prominent bei Toynbee. Vgl. Arnold Toynbee: A Study in History, Vol. VI (2), London; S.216f. Es geht hier keineswegs darum, eine solche revanchistische Interpretation zu rehabilitieren, sondern – daran sei noch einmal erinnert – um die Frage einer entsprechenden zeitgenössischen Semantik. Mir scheint allerdings mit der historisch-politischen Semantik zweier antagonistischer Nationen oder gar „Rassen", wie sie die genealogische Literatur des Adels im 18. Jahrhundert hervorgebracht bzw. reaktiviert hatte, ein Subtext des revolutionären Diskurses vorzuliegen, den dieser in einen neuartigen politisch-sozialen Antagonismus zwischen der Nation und dem Adel umschrieb und damit erneut sublimierte.

der *Etats Généraux* als veritables historisches Ereignis betrachteten[20] und in der Konstituierung einer französischen Nationalversammlung aus der Versammlung des *Tiers Etat* heraus einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit, vor allem verkörpert durch Ständeordnung und Privilegien, ausmachten.[21] Darüber hinaus ging diese zeitgenössische „Zäsurideologie“ (Reichardt/Schmitt)[22] weitgehend und für lange Zeit unwidersprochen auch in die historische Forschung ein.[23] Allerdings verdeckt der von Reichardt und Schmitt hinsichtlich des zeitgenössischen Selbstverständnisses erhobene Ideologievorwurf, der obendrein implizit mit einer unhinterfragten Unterscheidung zwischen „wahrer“ und „falscher“ Abstraktion von Ereignissen operiert, die Wirkmächtigkeit von Diskursen allgemein und des revolutionären Diskurses im besonderen. Denn woran lassen sich Umbruch oder Kontinuität festmachen, wenn nicht an zeitgenössischen Selbstbeschreibungen?[24] Dementsprechend gilt es, der Reflexivität des revolutionären Prozesses als performative Selbstbeschreibung innerhalb der Ausdifferenzierung der Politik Rechnung zu tragen. Während sich aus der Perspektive von Lucas u.a. die Selbsternennung des *Tiers Etat* darin als der erste und in mehrfacher Hinsicht entscheidende revolutionäre Akt ausnimmt[25], schreibt Schmitt diesem Ereignis

---

20 Vgl. Timothy Tackett: Becoming a Revolutionary. The Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture 1789-1790, Princeton 1996, S.4ff.

21 Vgl. ebd., S.148.

22 So kritisch Rolf Reichardt und Eberhard Schmitt: „Die Französische Revolution – Umbruch oder Kontinuität?“, in: Zeitschrift für Historische Forschung, 3, 1980, S.258f.

23 Vgl. ebd., S.258f.

24 Zur geschichtswissenschaftlichen Diskussion des Verhältnisses von historischen Ereignissen zu ihrer sprachlichen Erfassung siehe auch Reinhart Koselleck: „Linguistic Change and the History of Events“, in: Journal of Modern History, 61, 1989, S.649ff. Koselleck hält jedoch im Unterschied zur hier vertretenen Auffassung des performativen und retroaktiven Charakters von Selbstbeschreibungen historischer Ereignisse an einer strikten Unterscheidung fest zwischen „history in the actual course of its occurrence“ und „the language spoken about it (whether before, after, or concomitant with the events).“ (vgl.ebd.; S.649 u. S.666) Und dies trotz der Einsicht „that the reality of past histories is present only in their linguistic shapes.“ (ebd.; S.666).

25 Vgl. u.a. Colin Lucas: „Introduction“, in ders.: French Revolution; S.XII. u. Keith Michael Baker: „Introduction“, in ders.: Old Regime, S.XXIff.

gleichfalls eine weitreichende und revolutionäre Bedeutung zu, betrachtet es jedoch als Abschluss einer vorrevolutionären Entwicklung im *Ancien Régime*.[26] So kritisiert Schmitt insbesondere, dass innerhalb der „bürgerlich-idealistischen" Geschichtsschreibung die Ereignisse um die Generalstände auf die Funktion eines „Prologs" der Französischen Revolution reduziert worden sind.[27] Indem er allerdings die Revolution als objektives Ergebnis einer „langfristigen fundamentalen Strukturänderung des betreffenden Gemeinwesens"[28] zu bestimmen sucht, nimmt er keinesfalls eine Aufwertung der Geschichte der *Etats Généraux* von 1789 und des daran anschließenden revolutionären Prozesses, sondern eine Abwertung derselben vor. In Schmitts Augen geraten die *Etats Généraux* von 1789 zum fast schon teleologischen Endpunkt der Krise des *Ancien Régime*, deren „in den totalen Zusammenbruch führende" Endphase demnach bereits im August 1788 begonnen habe.[29] Auf diese Weise wird die Selbsternennung des *Tiers Etat* zur französischen Nationalversammlung zwar nicht mehr auf die Funktion eines Prologs reduziert, nun aber zu einer bloßen Manifestation vorgängiger Strukturveränderungen degradiert.

Entgegen diesem voreiligen strukturdeterministischen Erklärungsansatz, wie er exemplarisch bei Schmitt deutlich wurde, rücken neuere Arbeiten die prozessuale Eigendynamik und Kontingenz der Versammlungen der *Etats Généraux* im Mai und Juni 1789 in den Blick[30], um indes zu divergierenden Ergebnissen hinsichtlich des Status der Erklärung des *Tiers Etat* innerhalb des revolutionären Prozesses zu gelangen. So sieht Hunt, in gewisser Hinsicht durchaus ähnlich wie Schmitt, in der Erklärung des dritten Standes zur französischen Nationalversammlung nicht die Inauguration, sondern die Kulmination des revolutionären Prozesses.[31] Im Unterschied zu Schmitt betont sie jedoch zugleich die semantisch diskontinuierliche Dimension dieses

---

26 Vgl. Eberhard Schmitt: Repräsentation und Revolution. Eine Untersuchung zur Genesis der kontinentalen Theorie und Praxis parlamentarischer Repräsentation aus der Herrschaftspraxis des Ancien régime in Frankreich 1760-1789, München 1969, S.134ff.

27 Vgl. ebd., S.223f.

28 Vgl. ebd., S.134.

29 Vgl. Schmitt: Repräsentation, S.144. Siehe auch Jean Egret: La Pré-Révolution française 1787-1788, Paris 1962, S.306ff.

30 Vgl. v.a. Tackett: Revolutionary, S.307ff.

31 Vgl. Lynn Hunt: „National Assembly", in, Keith Michael Baker (Hg.): The Political Culture of the Old Regime, Chicago 1987, S.404.

Prozesses „in which the deputies of the Third Estate had come to define their mission in ways previously unimagined in French History."[32] Hiermit verschiebt sie die Annahme einer strukturgeschichtlichen Kontinuität hin zur These eines kulturgeschichtlichen Bruchs, um in der Konstitution der französischen Nationalversammlung einen radikalen Bruch mit der Vergangenheit auszumachen.[33] Deshalb gelangt sie zu dem Schluss, in der Erklärung des *Tiers Etat* vom 17. Juni 1789 kulminiere in erster Linie der radikale Bruch mit der Vergangenheit, der sich bereits zwischen Juli 1788 und Januar 1789 vollzogen habe, um erst auf diese Weise die revolutionäre Gegenwart zu instituieren.[34]

„Yet, as Arthur Young recognized on 21 June, a name could make a revolution: the revolutionary form of political language was established. By taking to themselves the denomination ‚National Assembly', the deputies of the Third translated their mental break with the past into an institutional present. It took six weeks and much fumbling over phrases, but once accomplished, it was hard to imagine how it could have been otherwise."[35]

Ähnlich argumentiert auch Baker, wenn er den revolutionären Diskurs der *Etats Généraux* vor allem als Reaktion auf zwei Deklarationen betrachtet: einerseits die königliche Deklaration vom Juli 1788, in der das Verfahren der Generalstände für offen erklärt und damit einhergehend eine historische Forschung und kontroverse Diskussion über dieses Problem angeregt wurde sowie andererseits die Entscheidung des Parlement von Paris im September 1788, die *Etats Généraux* nach dem Modus von 1614, der eine nach Ständen getrennte Beratung und Abstimmung vorsah, einzuberufen.[36] Hinsichtlich der Erklärung des *Tiers Etat* zur französischen Nationalversammlung scheint sich Baker zudem noch weitgehender als Hunt der These Schmitts anzunähern. „Indeed, it may fairly be said that the entire political discourse of the French Revolution was to be an extended gloss on the meaning of this first revolutionary declaration."[37] Allerdings betont Baker dabei zurecht und anders als Schmitt die Uneindeutigkeiten dieser Erklärung, deren offener und

32 Vgl. ebd., S.404.

33 Vgl. ebd., S.405f.

34 Vgl. ebd., S.413.

35 Ebd., S.413.

36 Vgl. Baker: „Introduction", S.XXf.

37 Ebd., S.XXII.

zunächst vorläufiger Charakter den folgenden politischen Diskurs geradezu antrieb[38] und verweist auf die vielen Quellen, deren sich diese Erklärung und „politische Erfindung" bediente[39], so dass für ihn eine lineare und geradezu monokausale Erklärung à la Schmitt nicht in Betracht kommt. Anstatt Beginn oder Abschluss eines linearen Prozesses zu markieren, stellt die Konstituierung der französischen Nationalversammlung aus der Versammlung des *Tiers Etat* heraus so etwas wie eine „Nahtstelle" zwischen *Ancien Régime* und Französischer Revolution dar. Anders als Schmitt, der eine derartige „‚Nahtstelle' zwischen Ancien régime und Revolution" zeitlich im Herbst 1788 datiert, also während der „Broschürenflut ..., die die Idee der modernen Nationalrepräsentation bis in den letzten Winkel Frankreichs lancierte"[40], verstehe ich darunter keine geschlossene, sondern eine offene prekäre, jederzeit zu öffnende „Naht". Es handelt sich mithin um die Paradoxie eines diskontinuierlichen Übergangs, die ich im Folgenden anhand der nachträglichen diskursiven Konstruktion des *Ancien Régime* innerhalb des revolutionären Diskurses erläutern werde.

Das retrospektiv so bezeichnete *Ancien Régime* wurde nicht nur in dieser Untersuchung ausgehend von seiner stratifizierten Gesellschafts- und Inklusionsordnung beschrieben, sondern wurde auch und gerade im Diskurs der Französischen Revolution mit dieser eminent hierarchischen Inklusions- und Kommunikationsstruktur weitgehend identifiziert. Denn es ist mittlerweile ein weit verbreiteter, doch deswegen nicht weniger aufschlussreicher Topos der historischen Forschung, dass das *Ancien Régime* nicht nur durch die Französische Revolution beseitigt, sondern überhaupt erst durch diese als politisch-soziale und historische Referenz hervorgebracht wurde.[41] Daraus ergibt sich vielleicht auch die Unmöglichkeit, gewissermaßen am Prisma des revolutionären Diskurses vorbei das unmittelbar vorrevolutionäre *Ancien Régime* in Augenschein zu nehmen.[42] Auf jeden Fall machen es sich diejeni-

---

38 Vgl. ebd., S.XXII.

39 Vgl. ebd., S.XXIII.

40 Vgl. Schmitt: Repräsentation, S.132.

41 Vgl. Lynn Hunt: Symbole der Macht, Macht der Symbole. Die Französische Revolution und der Entwurf einer politischen Kultur, Frankfurt am Main 1989, S.67 u. Lucas: „Introduction", S.XI.

42 Vgl. zu dieser Problematik auch William H. Sewell: „Etat, Corps, and Ordre. Some Notes on the Social Vocabulary of the French Old Regime", in Hans-Ulrich Wehler (Hg.): Sozialgeschichte Heute. Festschrift für Hans Rosenberg zum 70. Geburtstag, Göttingen 1974, S.49.

gen Studien zu einfach, die das von der Revolution produzierte Bild des *Ancien Régime* nicht nur als ideologisch und deshalb als wenig aussagekräftig disqualifizieren, sondern darüber hinaus der Revolution, ihren diskursiven Äußerungen und Selbstbeschreibungen anhand einer divergierenden Beschreibung des *Ancien Régime* ihre „eigentlichen" Ursachen vorhalten. Eine derartige Vorgehensweise ignoriert die fundamentale Rolle des sich im revolutionären Diskurs herauskristallisierenden Bildes vom *Ancien Régime*.

Der revolutionäre Diskurs und seine Protagonisten bedienten sich dabei mehr oder weniger „ideologischer" Bilder vom *Ancien Régime*, um zunehmend auf dessen Trümmern eine neue Ordnung zu begründen. Deswegen produzierten sie mittels hochselektiver, nichtsdestoweniger aber konstruktiver Beobachtungen eine zunehmend totalisierte negative Folie einer anvisierten revolutionären Ordnung. So betont Venturino, dass sich ein geschlossenes kohärentes Bild des *Ancien Régime* als überkommene absolutistische Monarchie erst 1791/92 durchsetzte, als die Revolution selbst antimonarchistisch wurde, während zu Beginn der Revolution 1789 lediglich partikulare und spezifische Phänomene wie z.B. Privilegien, ständische Verfassung oder Feudalsystem mit dem Begriff *Ancien Régime* markiert wurden.[43] Allerdings weist Doyle zurecht darauf hin, dass hieraus keineswegs eine geringere Virulenz des Begriffes *Ancien Régime* als Antithese zum Begriff der Revolution vor 1791 folgt, weil gerade in seiner Unbestimmtheit sein Wert und seine politische Kraft lag, um die Formierung des revolutionären Diskurses im Zuge der ständigen Resignifikation dessen, was es zu beseitigen gelte, anzutreiben.[44]

„...the meaning of the Revolution emerged piecemeal, over a number of years, in the crucible of events; and it was continually being redefined by participants. So, incidentally, did the concept of the Ancien Régime. They were [...] antitheses, in a sense constantly redefining each other."[45]

Darüber hinaus verweist Doyle auf Venturinos engen politischen Fokus, der ihn die Wirkmächtigkeit eines über die politische Dimension von *Ancien Régime* hinausweisenden Begriffes wie *régime féodal* vernachlässigen lässt, mit dem bereits 1789 das Privilegien- und Ständesystem markiert wurde.[46]

43 Vgl. Venturino: „Naissance", S.11-40, bes. S.11 u. 17.

44 Vgl. Doyle: „Presentation", S.4.

45 Ebd., S.4.

46 Vgl. ebd., S.6.

Indem auf partikulare Missstände, die das *Ancien Régime* charakterisieren sollten, verwiesen wurde, konnte sich die Revolution zugleich als Bruch mit diesem beschreiben und auf Werte rekurrieren, die der Tradition zugerechnet wurden. Dies drückt sich darin aus, dass nicht nur die Verteidiger, sondern auch die „Ankläger" des *Ancien Régime* historisch argumentierten. Besonders in der Anklage adliger Privilegien und ständischer Vorrechte äußerte sich das für die Revolution und das Politische durchaus konstitutive Ressentiment. Der revolutionäre Diskurs zeichnete offensichtlich ein verzerrtes Bild, gewissermaßen eine Karikatur des *Ancien Régime*, und dies anhand einer vielfältigen Metaphorik, um sich auf einem derart konstituierten Antagonismus zwischen einem alten und neuen Regime selbst zu begründen.[47] Dieser Diskurs der „Revolution über sich selbst"[48] stellt allerdings keine bloße Reflexion der revolutionären Ereignisse dar, sondern verkörpert die Revolution sowohl in ihrer Semantiken als auch in ihrer historischen Dimension, die sich in ihrer Metaphorik miteinander verschränken.[49] In der Metapher verortet Baecque die gemeinsamen Formationsbedingungen der zeitgenössischen narrativen Darstellungen der revolutionären Ereignisse einerseits und des historisch generierten Wissens um die Gründe der Revolution andererseits.[50]

Die Französische Revolution zeichnete sich dadurch aus, dass bereits zeitgenössisch in ihrem Verlauf ihre Gründe und Ursachen reflektiert wurden. Während ihre Anhänger zumeist feudalen Despotismus, ständische Ungerechtigkeit und die daraus folgende *dégénération* der Nation im *Ancien Régime* als Ursachen und legitime Gründe der Revolution identifizierten, beschrieben ihre Gegner die Revolution häufig als Produkt konspirativer Mächte. In den verschiedensten zeitgenössischen Darstellungen und Selbstbeschreibungen der Revolution und ihrer Vorgeschichte nahm offensichtlich der ständische Antagonismus zwischen dem bürgerlich dominierten dritten Stand einerseits und dem privilegierten Adel andererseits eine herausragende

47 Vgl. Antoine de Baecque: Le corps de l'histoire. Métaphores et politique (1770-1800), Paris 1993, bes. S.18f.

48 Vgl. ebd., S. 12f. u. Antoine de Baecque: „Le sang des héros. Figures du corps dans l'imaginaire politique de la Révolution Française", in: Revue d'histoire moderne et contemporaine, 34, 1987, S.557f.

49 Vgl. de Baecque: Corps de l'histoire, S.16.

50 Vgl. ebd., S.16. Siehe auch später den Exkurs zu Rabaut Saint-Etiennes Geschichte der Revolution, die eine metaphorisch-narrative Darstellung der Generalstände von 1789 als Epiphanie liefert.

Rolle ein.[51] In derartig stilisierten ständischen Konfrontationen mischten sich durchaus strukturelle Erklärungsansätze der Revolution mit solchen, die den konspirativen Charakter der revolutionären Ereignisse betonten. Auf jeden Fall führte dieser genealogische Diskurs um Ursprünge, Gründe und Legitimität der Revolution die revolutionären Kämpfe auf dem Feld des historischen Wissens fort. Nach Furet gilt dies übrigens für die Historiographie der Revolution bis heute.[52] Wie oben bereits ausgeführt, konstituierte sich die Revolution aus einem selbsterzeugten Antagonismus zum *Ancien Régime* heraus. Mit diesem Begriff bezeichnete der revolutionäre Diskurs zunächst weniger monarchischen Absolutismus als feudale Ständeordnung, aristokratische Privilegien und die Vorherrschaft des Adels allgemein. So konnte die Revolution sich als Begründung einer neuartigen bürgerlichen Nation gegen die überkommene Herrschaft des Adelsstandes beschreiben.[53] Mithin griff die dialektische Geschichtsphilosophie später diese Selbstbeschreibung lediglich auf und prägte sie in unterschiedlichen Varianten aus.[54]

Weit über marxistische Ansätze hinaus ist deshalb häufig ein sozioökonomischer Klassenantagonismus zwischen Bürgertum und Adel als eine der Hauptursachen der Französischen Revolution betrachtet worden.[55] Während die marxistische Geschichtsschreibung auf die jeweils unterschiedlichen Positionen von Bürgertum und Adel im Produktionsprozess abhob und im ökonomischen Aufstieg des Bürgertums die treibende Kraft der Französischen Revolution ausmachte, betonten sozialgeschichtliche Ansätze die über das Ökonomische hinausgehenden Ansätze einer Klassengesellschaft im *Ancien Régime*. Im Anschluss an Max Weber verortete man im Vorfeld der Französischen Revolution den Übergang von der Stände- hin zu einer Klassengesellschaft. Gemeinsam war diesen Perspektiven, dass die Französische Revolution als nachvollziehende politische Reflexion der ökonomischen und sozialstrukturellen Entwicklung der feudalen Ständegesellschaft hin zum modernen Kapitalismus begriffen wurde. Dieser weitgehende unausgesprochene Konsens verschiedener historischer Schulen geriet seit Mitte dieses Jahrhunderts zunehmend in die Kritik revisionistischer Ansätze, die bemüht

51 Siehe auch Timothy C.W. Blanning: The French Revolution. Aristocrats versus Bourgeois?, Hampshire 1987.

52 Vgl. Furet: 1789, S.9ff.

53 Vgl. ebd., S.9f.

54 Vgl. zu deren verschiedenen Varianten u.a. Schmitt: Repräsentation, S.223f. u. Tackett: Revolutionary, S.4ff.

55 Vgl. Tackett: Revolutionary, S.4f.

waren, die Annahme eines fundamentalen Klassengegensatzes zwischen Bürgertum und Adel zu erschüttern, indem sie nicht zuletzt mentalitätsgeschichtlich eine Konvergenz zwischen beiden und partiell sogar eine Verschmelzung des gehobenen Bürgertums mit dem führenden Adel zu einer Elite des späten *Ancien Régime* nachzuweisen versuchten.[56] Nach dieser Auffassung sind die Ursachen der Französischen Revolution weniger in dichotomischen sozio-ökonomischen Klassenlagen als im kulturellen Wandel im Rahmen der Aufklärung[57] und in der politischen sowie finanziellen Krise des französischen Staates zu suchen.[58] Allerdings legt der revolutionäre Diskurs selbst die Semantik eines konstitutiven Antagonismus nahe, insofern man genealogisch die Suche nach den Ursprüngen oder Ursachen verabschiedet[59] zugunsten der Frage nach den Modalitäten der genealogischen Selbstreferenz (oder auch: Selbsterzeugung) der Revolution und deren Selbstbeschreibung. Denn die Revolution lässt sich auch und gerade als Umschrift des oben skizzierten historisch-genealogischen Rassendiskurses des Adels in einen utilitaristisch inspirierten neuartigen Klassendiskurs charakterisieren.[60] Der genealogische Diskurs des Adels wurde durch einen betont gegenwartsbezogenen funktionalistischen Diskurs im Namen des dritten Standes abgelöst. Zugleich sublimierte der bürgerlich formierte Klassendiskurs diesen genealogischen Rassendiskurs des Adels[61], indem nun das anti-aristokratische Ressentiment zunehmend in utilitaristischer Manier, jedoch nicht ohne eine ausgesprochen indignierte – vor allem medizinisch-pathologische Metaphorik – artikuliert wurde.

„...vous n'avez pas eu de peine à voir que, de la seule distinction des ordres, il résultait que la totalité des citoyens se seraient naturellement divisée en deux classes: la classe

56 Vgl. ebd., S.5f.

57 Vgl. v.a. Roger Chartier: Die kulturellen Ursprünge der Französischen Revolution, Frankfurt am Main 1995.

58 Vgl. Michel Vovelle: Die französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten, Frankfurt am Main 1985, S.18f.

59 Vgl. auch Chartier: Ursprünge, S.14f. Obwohl er im Rekurs auf Foucault und Nietzsche die „Schimäre der Ursprünge" problematisiert, vermag Chartier jedoch nicht auf die Metapher des Ursprungs zu verzichten.

60 Vgl. Foucault: Gesellschaft, S.73f.

61 Vgl. ebd., 93f. Foucault weist darauf hin, inwiefern diese Sublimierung im 19. Jahrhundert vor allem bei Augustin Thierry die Wiederaufnahme und Reaktivierung des „Rassenkampfes" unter dem Titel des „Klassenkampfes" ermöglichte.

des nobles qui aurait gouverné, et la classe nombreuse du peuple à laquelle on n'aurait laissé d'autres destinées que d'obéir, sans espoir de jamais gouverner à son tour; et si partout où beaucoup d'hommes gouvernent par le seul privilège de la naissance, l'aristocratie existe avec tous ses abus, vos commettants comprendront facilement que lorsque vous vous êtes élevés avec tant de persévérance et de force contre la distinction des ordres, lorsque vous avez refusé de rien entreprendre sous un pareil régime, même pour la prospérité commune, c'est qu'en combattant cette distinction funeste, c'était aussi l'aristocratie, c'est-à-dire le pire de tous les gouvernements, que vous vous occupiez de combattre."[62]

Die ständische Ordnung wird hier vom *Tiers*-Abgeordneten Bergasse reformuliert im Sinne eines Klassenantagonismus zwischen der herrschenden Aristokratie einerseits und dem beherrschten *peuple* andererseits. Allerdings negiert er entschieden die Legitimität der ständisch und nicht funktional begründeten aristokratischen Herrschaft. Ständische Distinktion versucht er mithin, als illegitimes Herrschaftsverhältnis einer Klasse von *citoyens* über andere zu entlarven. Das *Ancien Régime* charakterisiert er also ähnlich wie Mirabeau weniger als monarchische denn als aristokratische Willkürherrschaft. Indem das *régime féodal* als Klassenherrschaft des Adels beschrieben wurde, konnte sich die Revolution auch im Rekurs auf die vorrevolutionäre Pamphletliteratur[63] von Beginn an selbst als anti-aristokratischen „Klassenkampf" begründen, der sich auf das nunmehr politisch generalisierte Feindbild der Aristokratie stützte. „Le discours anti-noble instaure un manichéisme durable et porteur d'actions. [...] Aussi, de par son succès, le discours anti-noble va-t-il finir par désigner tous les ‚gros', tous les riches: l'‚aristocratie' remplace le seul noble. Généralisations de ce discours d'antagonisme qui veut opposer un peuple uni et vertueux aux gros, riches et égoïstes, généralisation qui se construit à partir de la figure dégénérée du noble d'Ancien Régime."[64] Ausschließlich in diesem Sinn eines selbsterzeugten Antagonismus, dies sei hier noch einmal betont, wird im Folgenden von den (auch) antagonistischen Formationsbedingungen des zunächst regenerativen, dann revolutionären Diskurses, wie er sich im Kontext der Generalstände abzeichnete und schließlich aktualisierte, die Rede sein. Auf diese Weise schrieb sich die Revolution im Modus historischer Reflexivität nicht nur selbstreferentiell als Zäsur in die Geschichte ein, sondern artikulierte ein mo-

62 Vgl. AP, VIII, S.115.

63 Siehe u.a. Ojala: Pamphlets, S.90ff. u. de Baecque: „Discours", u.a. S.8f. u. S.22f.

64 Vgl. Baecque: „Dicours", S.28.

numentales Zukunftsversprechen, das sich in der politischen Inklusionsfigur des Subjekts verkörpern sollte.

2. VON DER STÄNDISCHEN ZUR POLITISCHEN INKLUSION

Wie oben bereits ausführlich beschrieben, waren die verschiedenen Privilegien insbesondere des Adels konstitutiv für die hierarchische Inklusionsordnung der stratifizierten Gesellschaft. Daher bildeten sie dann um 1789 folgerichtig auch einen entscheidenden Hebel der (vor)revolutionären Kritik des *Ancien Régime*. Im Folgenden werde ich diese Kritik des ausgehend vom „Essai sur les privilèges“ (1789) des Abbé Sieyès illustrieren.[65] Dieses Pamphlet, das verglichen mit seinem berühmten „Qu'est-ce que le Tiers Etat“ weniger Beachtung fand, stellt sich als eine der radikalsten und weitgehendsten Abrechnungen mit den Privilegien dar[66] und kann insofern nicht als repräsentativ erachtet werden. Trotzdem reiht es sich in einen anti-aristokratischen Diskurs seit Ende der 1780er ein.[67] Allerdings findet darin eine utilitaristisch motivierte Zuspitzung der politischen Auseinandersetzung mit den Privilegien eine überaus indignierte Sprache.

Sièyes' Ausgangspunkt bildet die Vorstellung eines harmonisch verwirklichten organischen Gesellschaftskörpers[68], einer imaginierten „glücklichen“ und perfekten Gesellschaft, der die Privilegien subversiv und antagonistisch gegenüberstehen, indem sie ein exklusives Außen der Gesellschaft schaffen.[69] Hingegen definiert er das Gesetz ausgehend von einem Urgesetz („loi-mère“), einem „grande loi naturelle“, das in der Maxime „ne fais point de

65 Im Folgenden zitiert nach Emmanuel Joseph Sieyès: Oeuvres, Vol. I, Paris 1989, S.1-54.

66 Vgl. Michael P. Fitzsimmons: „Privilege and the Polity in France 1786-1791“, in: American Historical Review, 92, 1987, S.276f.

67 Vgl. Antoine de Baecque: „Le discours anti-noble 1787-1792 aux origines d'un slogan: ‚Le peuple contre les gros'“, in: Revue d'histoire moderne et contemporaine, 36, 1989, S.3ff. Siehe hierzu auch Pierre Birnbaum: Le peuple et les gros. Histoire d'un mythe, Paris 1979.

68 Vgl. zur Resignifikation der Metapher des „Corps“, die konstitutiv für das traditionale Ständesystem war, im (vor)revolutionären Diskurs de Baecque: Corps, S.14f.

69 Vgl. Sièyes: Privilèges, S.1f.

tort à autrui“ besteht. Daraus ergebe sich, dass alle Gesetze, die nicht mittelbar oder unmittelbar diesem Naturgesetz wider alles Schlechte dienen, selbst schlecht sind.[70] Hinsichtlich der Gewährung von Privilegien gerät bei Sieyès neben der moralischen eine formale Dimension in den Vordergrund, wenn er aufgrund seiner negativen Gesetzesdefinition postuliert, dass das Gesetz nur dazu dient, Negatives zu verhindern, jedoch selbst nichts positiv zu gewähren hat.[71] Deswegen seien Privilegien rechts- und gesetzeswidrige Rechte der Wenigen, den Anderen unrecht zu tun und ihnen zu schaden. Dies gelte auch und gerade für die scheinbar nur symbolischen „privilèges honorifiques“, da die mit diesen verbundenen Auszeichnungen und Ehrungen einiger Weniger eine große Beleidigung des „grand corps des Citoyens“, also der Nation darstellten.[72] Gegen die ständische Distinktion durch die Privilegierung Weniger setzt Sieyès das funktionale Kriterium der Nützlichkeit des einzelnen *citoyen* für das Vaterland und die Menschheit. Hieran solle sich die Praxis der Auszeichnung einzelner Bürger orientieren.[73] In diesem Diskurs artikuliert sich das bürgerliche Leistungsprinzip des Utilitarismus.

Darüber hinaus habe die Existenz von Privilegien den *peuple* und das Vaterland sittlich ruiniert.[74] Sieyès macht Verwaltung, Hof und Adel für diese sittliche Degeneration des *peuple* verantwortlich und wendet sich mit einer Ansprache an die aufgeklärten *citoyens*, denen allein er eine Regeneration der Nation zutraut. Denn nur eine freie Nation und nicht ein versklavtes und moralisch korrumpiertes Volk könne dies leisten.[75] In dieser Aussage des Abbés, der sich bereits lange im Vorfeld der Versammlung der Generalstände von 1789 normativ zum dritten Stand bekannt hatte, manifestiert sich exemplarisch die bürgerliche Skepsis gegenüber dem „ungebildeten“ *peuple*. Allerdings versucht er im weiteren Verlauf des Pamphlets gewissermaßen eine Koalition zwischen der bürgerlichen Elite des dritten Standes und dem *peuple* zu begründen, indem er mit dem privilegierten Adel einen gemeinsamen Feind markiert, den er in einer indignierten Sprache verurteilt und den er satirisch und sarkastisch zu entblößen trachtet.[76] Den Ankerpunkt seiner Argumentation bilden dabei die Privilegien, ihre Legitimation und ihre Wir-

70 Vgl. ebd., S.2f.

71 Vgl. ebd., S.4.

72 Vgl. ebd., S.5f.

73 Vgl. ebd., S..9.

74 Vgl. ebd., S.10f.

75 Vgl. ebd., S.14.

76 Vgl. ebd., S.14ff.

kungen in der Gesellschaft.[77] Denn nach Sieyès betrachten die Adligen ihre Privilegien als Ausdruck ihrer *supériorité*, und mit diesem exklusiven Überlegenheitsgefühl stellten sich die Inhaber von Privilegien außerhalb der Gesellschaft der *citoyens*.[78] Der Autor karikiert damit die Semantik einer besonderen adligen Rasse, die sich historisch auf die fränkischen Eroberer berief. Dabei beschreibt er die adlige Erbauung an der eigenen Genealogie als dekadente Lieblingsbeschäftigung der Privilegierten, die zudem eine vom Volk abgehobene Sprache pflegen würden.[79] Den exklusiven Habitus des Adels versucht Sieyès als bloße Selbstbezüglichkeit der Privilegierten zu entlarven. Demnach äußere sich in der sprichwörtlichen Höflichkeit des Adels keineswegs dessen Respekt vor seinen unterprivilegierten Zeitgenossen, sondern lediglich der Respekt vor sich selbst.[80] Das Bild der adligen Verkommenheit, das Sieyès zeichnet, stellt allerdings keinen Selbstzweck dar. Schließlich fungiert der Adel nicht nur in diesem Pamphlet des Abbés als negative Folie, mit Hilfe derer der bürgerliche Machtanspruch in Form eines aufklärerischen Utilitarismus begründet werden soll. Der genealogischen Vergangenheitsorientierung, mit der Sieyès den Adel charakterisiert, wird das an der Gegenwart ausgerichtete Selbstverständnis der *bourgeois* gegenübergestellt.[81] Geld und Ehre im bürgerlichen Sinne erachtet Sieyès als die „grands mobiles" der Gesellschaft[82], und am aristokratischen Umgang mit diesen lässt sich demnach die ganze Degeneration der französischen Gesellschaft festmachen. Denn im Unterschied zu den anderen *citoyens* müssten sich die Privilegierten ihre Ehre nicht verdienen, da sie ihnen qua Geburt zugesprochen werde.[83] Hingegen diene den Privilegierten das – ebenfalls nicht ehrlich[84], d.h. durch Leistung erworbene – Geld als Mittel dazu, durch große Ausgaben ihre ständische Überlegenheit zu demonstrieren.[85] Die aristokratische Überheblichkeit und die daraus folgende Selbstbeschränkung des Adels

77 Zur selektiven und teilweise diffusen Verwendung des Begriffs der Privilegien bei Sieyès siehe Sewell: Sieyès, S.109ff.

78 Vgl. Sieyès: Privilèges, S.18f.

79 Vgl. ebd., S.20f.

80 Vgl. ebd., S.25.

81 Vgl. ebd., S.24.

82 Vgl. ebd., S.36.

83 Vgl. ebd., S.36.

84 Ganz im Gegenteil verbiete es das aristokratische Selbstverständnis, Geld auf ehrliche Weise zu verdienen. Vgl. ebd., S.37.

85 Vgl. ebd., S.37.

hinsichtlich der Möglichkeit, sich durch eine Erwerbstätigkeit in Industrie und Handel seinen Lebensunterhalt ehrlich zu verdienen, führe schließlich dazu, dass „[l]'intrigue et la mendicité deviendront l'industrie particulière de cette classe de Citoyens: ils sembleront en quelque sorte, par ces deux professions, reprendre une place dans l'ensemble des travaux de la société."[86] Dabei hebt Sieyès besonders die Bettelei und Intrigen am Hof hervor und betont zugleich die Rolle der Privilegierten beiderlei Geschlechts in diesem Zusammenhang.[87] Zudem vergleicht er die auf Mitleid ausgerichtete Bettelei der Privilegierten mit der gewöhnlichen Bettelei auf der Straße. Diese Strategie des Adels führe dementsprechend bereits soweit, dass in der öffentlichen Meinung der Topos einer „pauvre classe privilégiée" vorherrsche.[88]

Allerdings unterlässt es der Abbé nicht, zwischen den Staatsausgaben zugunsten klerikaler Privilegien auf der einen Seite und aristokratischer Privilegien auf der anderen Seite zu unterscheiden. Während er den staatlichen Aufwendungen für die Kirche zumindest eine potentielle Nützlichkeit einräumt, bezeichnet er diejenigen für die Privilegien des Adels als nutzlose Verschwendungen.[89] Letztlich zeige sich einzig und allein im Vorurteil die Grundlage der Privilegien des Adels.

„Le préjugé qui soutient les Privilèges, est le plus funeste qui ait affligé la terre, il s'est plus intimement lié avec l'organisation sociale; il la corrompt plus profondé-

86 Vgl. ebd., S.37.

87 Vgl. ebd., S.38ff. Überhaupt fällt auf, dass Geschlecht und Weiblichkeit in diesem Diskurs fast ausschließlich zur Sprache kommen, um den Adel und seine Dekadenz zu charakterisieren. Zur geschlechtlichen Metaphorik in der zeitgenössischen Darstellung des Verhältnisses eines „männlichen" *Tiers Etat* zur „weiblichen" *Noblesse* sowie der kontroversen Debatte um eine Vereinigung beider vgl. de Baecque: Corps, S.121f.: „Ainsi, en février 1789, paraît une série de pamphlets... proposant un ‚mari age raisonné' entre ‚Monsieur Tiers-État' et ‚Madame Noblesse'. [...] Le printemps 1789 est occupé par cette bataille de représentations. Autrement dit, Madame Noblesse devrait, pour les écrivains de la tradition, refuser l'avilissement corporel proposé par Monsieur Tiers-État. La description s'inverse donc dans la Déclaration de Madame Noblesse sur le projet d'alliance matrimoniale entre elle et Monsieur Tiers-État: le tiers n'est plus qu'une ‚masse informe, colosse monstrueux... '"

88 Vgl. Sieyès: Privilèges, S.45ff.

89 Vgl. ebd., S.43f.

ment; plus d'intérêts s'occupent à la défendre. Que de motifs pour exciter le zèle des vrais patriotes, et pour refroidir celui des gens de Lettres nos contemporains!"[90]

Um die anachronistische Lächerlichkeit des adligen Überlegenheitsgefühls noch einmal in aller Deutlichkeit vor Augen zu führen, beschließt Sieyès das Pamphlet mit einem Anhang in Form eines Auszuges aus den Verhandlungsprotokollen des Adels bei den Generalständen von 1614.[91] Das darin artikulierte adlige Selbstverständnis soll als negative Folie für die anstehenden Generalstände eine abschreckende Wirkung gerade für diejenigen Vertreter des *Tiers Etat* entfalten, die noch irgendeine Form des positiven Arrangements mit den Privilegien des Adels für möglich halten.

Im Kontext der Einberufung der französischen Generalstände 1789 und der darauf folgenden Selbsternennung der Versammlung des *Tiers Etat* zur Nationalversammlung bildete die Kritik am bestehenden Ständesystem und insbesondere an den Privilegien von Adel und Klerus mithin einen Topos in „oppositionellen" Pamphleten und Redebeiträgen.[92] Deshalb gilt es ebenfalls diese Artikulationsachse auf die Wirklichkeit des seit 1789 so bezeichneten *Ancien Régime* rückzubeziehen. In diesem Diskurs vollzog sich dabei eine wirkungsvolle Umschrift der Privilegien, die nun nicht mehr als allgemeines Institut der Gewährung partikularer Rechte, sondern als irrationale Ausnahmen von einem imaginierten universalen Recht der Nation aufgefasst wurden. Vereinfachend wirkte dabei die Fokussierung auf die adligen Privilegien, die den Ausnahmecharakter von Privilegien gegenüber ihrem Status als verbreitetes legales Rechtsstatut hervorhob. Zudem erwiesen sich vor allem die weitgehenden Steuerprivilegien für Adel und Klerus im Zusammenhang mit den hohen Staatsausgaben zunehmend als verheerend für die Staatskasse.[93] Allerdings konterkarierten diese Privilegien darüber hinaus insgesamt das Selbstverständnis der souveränen monarchischen Regierung in einem absolutistischen Staat, wie er sich seit dem 17. Jahrhundert in Frankreich herausgebildet hatte. Seit dieser Zeit intensivierte sich das Bestreben der monarchischen Regierungen, die exklusiven Vorrechte des Adels den administrativen Erfordernissen eines einheitlichen und zentralisierten Staates unterzu-

90 Ebd., S.49.

91 Vgl. ebd., S.50ff.

92 Vgl. u.a. Egret: Pré-Révolution, S.351ff. u. Michael B. Garrett: The Estates General of 1789. The Problems of Composition and Organization, New York 1935, S.93ff. mit zahlreichen Beispielen aus der Pamphletliteratur.

93 Vgl. Vovelle: Fall, S.75f.

ordnen.[94] Der aufklärerisch inspirierte anti-ständische und vor allem anti-aristokratische Diskurs konnte damit bedingt an solche administrativen Forderungen der Staatsraison anknüpfen, jedoch artikulierte sich in ihm ein zusätzlich „populistisches", vor allem bürgerliches Ressentiment gegen Adel und hohem Klerus.[95] Das populistische Ressentiment gegen den Adel und die privilegierten Stände, gegen die so genannten *gros* war nicht unbedingt neu. Allerdings intensivierte es sich in der Debatte um die Generalstände, und es konnte zudem auf ein neues aufklärerisch-utilitaristisches Konzept der Nation zurückgreifen, wie es von Mably, Sieyès und anderen propagiert wurde.[96] Indem Privilegien aus der Perspektive eines imaginierten allgemeinen Rechts, das wiederum auf ein Naturrecht zurückgeführt wurde, als pathologische, schädliche und geradezu parasitäre Ausnahmen von einem solchen allgemein gültigen Recht verurteilt wurden, konnten die Inhaber und offensichtlichen Verteidiger der Privilegien, also vor allem der Adel aus einer derart vorgestellten Allgemeinheit ausgeschlossen werden. Privilegien, d.h. in erster Linie die Privilegien des Adels galten nunmehr als parasitäre Fremdkörper in der Nation; sie verkörperten die Bedrohung des *corps* einer so verstandenen Nation.[97] In dieser Hinsicht konstituierte sich die neuzeitliche Form politischer Inklusion auch und gerade aus einem historisch legitimierten Narrativ der Exklusion des Adels heraus.

Die Begriffe Nation und *peuple* fungierten als entscheidende und in ihrer Divergenz aufschlussreiche Referenzen in den Debatten des *Tiers Etat* im Mai und besonders im Juni 1789, als die Versammlung des dritten Standes sich in einem eigenmächtigen Akt zur französischen Nationalversammlung erklärte.[98] Dabei blieb die Bezeichnung dieser neu zu schaffenden Versammlung bis zuletzt umstritten. Auf der einen Seite standen Sieyès u.a., die die Versammlung als einzig legitime Vertretung der Nation ausweisen wollten, wobei lediglich kontrovers diskutiert wurde, inwiefern die vollständige Nation oder lediglich der weitaus größte Teil derselben in ihr repräsentiert sei.[99]

---

94 Vgl. ebd.; S.76ff. u. Egret: Pré-Révolution, S.103ff.

95 Siehe z.B. de Baecque: „Discours", S.3ff.

96 Vgl. u.a. Foucault: Gesellschaft, S.252ff.

97 Vgl. de Baecque: Corps, S.99ff. De Baecque akzentuiert dabei den medizinisch-pathologischen Diskurs, um den Begriff des *corps* der Nation, der durch die Beseitigung der Privilegien und die „Wiederherstellung" eines allgemeinen Rechts regeneriert werden sollte.

98 Vgl. AP, Bd. VIII, S.109ff.

99 Vgl. ebd., S.109.

Dagegen opponierte Mirabeau, der beantragte, die Versammlung zur allgemeinen Vertretung des französischen Volkes zu erklären.[100] Es bedurfte einer intensiven, schließlich jedoch kurzen Debatte, ehe sich der Antrag von Sieyès, die Versammlung zur *Assemblée Nationale* zu erklären, durchsetzte. Nation geriet hier zu einem antagonistischen Begriff im Verhältnis zur ständischen Gesellschaftsordnung, indem er die Spaltung markierte zwischen dem traditionalen Ständesystem und dem „Rest dieser politischen Gesellschaft, der sich schon als ‚Nation' bezeichnet."[101] Nation fungierte mithin als gegen die privilegierten Stände gerichtete Selbstbeschreibung des *Tiers Etat*. Denn in der aufklärerisch inspirierten Literatur im Vorfeld der Generalstände von 1789 fand bereits eine weitgehende Identifizierung des dritten Standes mit der Nation statt.[102] So handelten viele Pamphleten zwischen 1787 und 1789 davon, durch die Versammlung der Generalstände vor dem König die Rechte der Nation wiederherzustellen gegen ministeriellen Despotismus und feudale Tyrannei, verkörpert durch Aristokratie und den königlichen Hof.[103] Während zumeist die Generalstände insgesamt, also inklusive der beiden privilegierten Stände, als versammelte Nation bezeichnet wurden, richtete sich ein spezifischer und neuartiger Diskurs darauf, den dritten Stand allein und ausschließlich mit der Nation zu identifizieren. Der prominenteste Verfechter dieser Auffassung wurde zweifellos Sieyès, jedoch stand er keineswegs allein. Der Begriff der Nation diente in diesem Diskurs dazu, den ständischen Antagonismus aufzuheben oder vielmehr ihn umzuschreiben, zu resignifizieren. Indem die Nation zu einem allgemeinen Prinzip erhoben wurde, konnten ständische Unterscheidungen, exklusive Privilegien und Aristokratie von diesem ausgeschlossen, ja sogar pathologisiert werden.[104] Zudem verwies der Begriff auf eine politisch aufgeklärte Zukunft eines bislang unmündigen *peuple*. Denn die politische Formierung der Nation galt zugleich als Prozess der Emanzipation des Volkes von ministerieller Despotie und

---

100 Vgl. ebd., S.111.

101 Vgl. Furet: 1789, S.57.

102 Siehe neben Sieyès' berühmten „Qu'est-ce que le tiers état?" u.a. das anonym verfasste und 1788 veröffentlichte Pamphlet „Le réveil du tiers-état, c'est-à- dire de la nation; ou principes d'ordre social". Vgl. auch Garrett: Estates General, S.92f. und zur politischen Formierung eines regelrechten „Parti National" aus den Reihen des Dritten Standes heraus Schmitt: Repräsentation, S.147ff.

103 Vgl. James Harvey Ojala: Education for Revolution. Pamphlets and the Politicization of French Society 1787-1789 (Diss.), Ann Arbor 1981, S.100.

104 Vgl. de Baecque: Corps, S.103ff.

régime féodal. Anders als im historisch abgeleiteten Konstitutionalismus des Adels und besonders des Parlements war hier der Begriff der Nation vornehmlich auf Gegenwart und Zukunft ausgerichtet und stellte mithin eine politisch handlungsleitende Maxime und nicht mehr nur einfach eine historisch überlieferte rechtliche Instanz dar.[105] Indem sie im Namen des dritten Standes die Nation zum Ausdruck der politischen Willensbildung und Emanzipation des *peuple* machten, erklärten Autoren wie Mably, Rabaut Saint-Etienne, Sieyès u.a. die bürgerlichen Eliten des *Tiers Etat* und sich selbst zur aufklärerischen Avantgarde eines despotisch und feudal unterdrückten *peuple*.

Besonders in zeitgenössischen bürgerlichen Betrachtungen schwingt eine sehr ambivalente Semantik des Begriffs *peuple* mit.[106] Aus bürgerlicher Sicht entwertete und erniedrigte die Bezeichnung peuple den dritten Stand zusätzlich, so dass dies die Motivation verstärkte, diesem durch sozialen Aufstieg zumeist in den Adelsstand zu entgehen. So formulierte Mably, einer der bezüglich des vorrevolutionären Bürgertums einflussreichsten politischen Autoren:

„...le tiers-état n'est rien en France, parce que personne n'y veut être compris. Tout bourgeois ne songe parmi nous qu'à se tirer de sa situation et à acheter des offices qui donnent la noblesse. [...] Le peuple n'est en effet que cette populace sans crédit, sans considération, sans fortune, qui ne peut rien par elle même."[107]

Mithin charakterisierte eine noch weitgehend aus der Semantik der Stratifikation folgende Flucht aus dem Volk, also das Bestreben, sich von diesem zu distanzieren, den bürgerlichen Teil des dritten Standes. Dementsprechend herrschte auch die Auffassung vor, dass nicht der *peuple* allgemein, sondern der als bürgerlich verstandene *Tiers Etat* als aufgeklärter und aktiver Teil der

---

105 Vgl. spezifisch zu Mablys Konzept der Nation als Ausdruck eines von der Tradition emanzipierten, freien politischen Willens, Baker: French Revolution, S.87f.

106 Vgl. Rolf Reichardt: Reform und Revolution bei Condorcet. Ein Beitrag zur späten Aufklärung in Frankreich, Bonn 1973, S.171. u. Tackett: Revolutionary, S.104ff. Siehe auch W. Bahner: Studien zum Volksbegriff im französischen Schrifttum (15.-18. Jahrhundert), Leipzig 1950.

107 Bonnot de Mably: Remarques et preuves; Observations sur l'histoire de France, 1788, zitiert nach Reichardt: Reform, S.171f.

Bevölkerung die Nation repräsentiere.[108] Während der Adel in den Begriff des *peuple* eine verachtende Ignoranz gegenüber dem gemeinen Volk, gegenüber den unterprivilegierten *roturiers*, hineinlegte, sahen sich die bürgerlichen Eliten des dritten Standes dazu gezwungen, sich vornehmlich anhand ihres professionellen Status und ihrer Bildung von diesem abzugrenzen. Die bürgerliche Skepsis gegenüber dem *peuple* schlug sich nicht zuletzt in der Unterscheidung zwischen aktiven und passiven Bürgern nieder, wobei der Status des *citoyen passif* vor allem der besitzlosen *populace*, den Frauen und Ausländern zugedacht wurde.[109] Aus dieser Abgrenzung gegenüber dem gemeinen *peuple* leiteten sie gleichwohl das eigene Selbstverständnis ab als Aufklärer des Volkes, als dessen wahrhafte Vertreter und somit als aktive Träger der Nation. Nation rekurrierte letztlich nicht mehr ausschließlich auf historisch verbriefte Rechte oder Freiheiten, sondern richtete sich damit zunehmend auf gegenwärtige und zukünftige Möglichkeiten. Deswegen drehte sich die öffentliche Auseinandersetzung immer mehr darum, wer legitimerweise im Namen der Nation und anstelle des noch als politisch unmündig erachteten Volkes sprechen konnte.

Der Rekurs auf die Generalstände aktualisierte und synchronisierte unter den gegebenen Umständen den dargestellten historisch-politischen Diskurs in einer zugespitzten polemischen Form, weil keine juridische Eindeutigkeit um die Modalitäten der *Etats Généraux* 1789 hergestellt werden konnte. Die kontroverse Debatte um den Modus der Generalstände konzentrierte sich zunehmend darauf, ob der *Tiers Etat* ebenso viele Abgeordnete stellen sollte wie die beiden privilegierten Stände zusammen und in welcher Form abgestimmt werden sollte: *par ordre* oder *par tête*? Im Folgenden untersuche ich dazu exemplarisch zwei historisch-politische Narrative, in denen die kontingenten Ausgangsbedingungen des Prozesses der Revolution von 1789 anhand der Differenz zwischen traditioneller ständischer und neuartiger politischer Inklusion deutlich werden.

Volney, einer der Protagonisten der bretonischen Revolte 1788[110], formulierte unter dem Titel „Des conditions nécessaires à la légalité des Etats

---

108 Vgl. Jean Roels: Le concept de représentation politique au 18e siècle, Paris 1969, S.192.

109 Vgl. hierzu Sewell: Sieyès, S.145ff. u. ders.: „Le citoyen/la citoyenne. Activity, Passivity and the Revolutionary Concept of Citizenship“, in, Lucas: French Revolution, S.105ff.

110 Vgl. Tackett: Revolutionary, S.85.

Généraux“[111] sowohl formale als auch inhaltliche Erwartungen an die kommenden Generalstände von 1789. Indem er die formalen und inhaltlichen Bedingungen einer *régénération* der französischen Nation durch die Generalstände zu definieren versucht, geht er weit über Forderungen nach einer Lösung der Finanz- und Steuerkrise des französischen Staates hinaus, wie sie etwa im anonym verfassten Pamphlet „Un citoyen aux Etats Généraux“ von 1788 erhoben werden. Hierzu versucht er die Defizienz der konventionellen Institutionen, der *Parlements* und der Notabelnversammlungen, hinsichtlich ihres Anspruches die Nation zu vertreten, aufzuzeigen.[112] Dabei wirft er in einer direkten Ansprache dem Pariser *Parlement* vor, durch den ihm eigenen partikularen *esprit de corps* lediglich die eigenen Machtinteressen gegen den ministerialen Despotismus vertreten zu haben, nicht jedoch den *peuple* oder die Nation. Ganz im Gegenteil habe das Parlement entgegen dem eigenen Anspruch, den *peuple* zu repräsentieren, diesen durch immer neue Lasten erdrückt und degenerieren lassen. Schließlich sei es „Corps de noblesse“ gewesen und habe „les hommes du Tiers“ stets ausgeschlossen.[113] Mit dieser ständischen Voreingenommenheit begründet Volney schließlich auch, dass das Parlement kein Recht habe, den Modus der kommenden Generalstände zu bestimmen.[114] Die Notabelnversammlung hingegen sei einfach keine legale Vertretung der Nation, sondern lediglich ein beratendes Gremium des Königs.[115] Die vom Autor angestrebte Verfassung im Sinne eines Vertrages zwischen der Nation und dem König könne jedoch nur eine legitime Repräsentation der gesamten Nation verwirklichen, und diese könnte unter den gegebenen Umständen ausschließlich durch eine Versammlung der Generalstände erreicht werden. „Par Etats Généraux, l’on désigne au sens le plus étendu, la Nation entière assemblée sur ses intérêts“.[116]

Allerdings formuliert Volney einige notwendige Bedingungen dafür, dass die Generalstände als legitime Vertretung der gesamten Nation anerkannt werden können. Zunächst sei es erforderlich, dass im Unterschied zur Notabelnversammlung die Nation ihre Vertreter selbst und frei wählen kann (erste

111 Siehe Constantin-François Chassebeuf de Volney: Oeuvres, Vol. I, Paris 1989, S.69ff.

112 Vgl. ebd., S.73f.

113 Vgl. ebd., S.73.

114 Vgl. ebd., S.72f.

115 Vgl. ebd., S.74.

116 Ebd., S.75.

Bedingung)[117] und dafür (dritte Bedingung) „le droit de suffrage doit être généralisé le plus qu'il est possible."[118] In diesem Zusammenhang führt Volney seine Vorstellungen eines solchen „allgemeinen" Wahlrechts aus, wer darin eingeschlossen und wer davon ausgeschlossen sein sollte:

„En général, le droit de suffrage doit être attribué, sans distinction de culte, à tout chef de famille, même aux veuves ayant enfans: à tout homme majeur de vingt-cinq ans exerçant une profession libre ou possédant une propriété. Il doit être réfuté à tout homme non libre et vivant immédiatement dans la dépendance d'autrui; par conséquent à tout homme en service, soldat, matelot, domestique, mercenaire à gages habituels."[119]

Aufgrund der faktischen Heterogenität der Nation in Form von Individuen, *corps*, Familien, Stände etc. müsse, um einen Interessenausgleich erreichen zu können, der *Tiers Etat* genauso viele Abgeordnete stellen wie die beiden privilegierten Stände zusammen (zweite Bedingung).[120] Eine vierte Bedingung für die Legitimität der Generalstände ist nach Volney die „liberté absolue des délibérations des députés"[121], womit er sich entschieden gegen die Praxis des imperativen Mandats wendet, die im *Ancien Régime* die Repräsentanten der jeweiligen Stände und Korporationen an ihre jeweiligen ständischen Auftraggeber und deren partikulare Interessen band. Schließlich klagt Volney den *vote par tête* entgegen dem konventionellen *vote par ordre* als fünfte notwendige Bedingung dafür ein, dass die Generalstände „l'universalité de la Nation" repräsentieren.[122] Hiermit verbindet er auch einen kategorischen Ausschluss von Adligen aus den Versammlungen des dritten Standes. Mithin tritt hier in Form der verschiedenen Ausschlüsse exemplarisch die paradoxale Konstitution des Anspruches einer universalen Repräsentation der Nation zutage. Indem nicht nur Adlige, sondern auch der größte Teil derjenigen Personen, die dem dritten Stand zugerechnet wurden, von den Versammlungen des dritten Standes ausgeschlossen werden sollten, definierte sich der *Tiers Etat* als elitärer „Stand im Stand" und als aufklärerisches Vehikel der Nation zugleich. Diese Paradoxie wird noch deutlicher bei

117 Vgl. ebd., S.76.

118 Ebd., S.78.

119 Ebd., S.78f.

120 Vgl. ebd., S.77.

121 Vgl. ebd., S.79.

122 Vgl. ebd., S.79.

Sieyès und fand später ihren Niederschlag in der Unterscheidung zwischen *citoyens actifs* und *citoyens passifs*.[123]

Emmanuel Louis Henri de Launey d'Antraigues, späterer Abgeordneter des Adels in den Generalständen und darin gemäßigter Vertreter seines Standes, nahm in seinem „Mémoire sur les Etats Généraux, leurs droits, et la manière de les convoquer" von 1788 den königlichen Auftrag, die Modi der früheren Generalstände zu erforschen, um einen legitimen Modus für die anstehenden Generalstände zu finden, wörtlicher. Dazu greift er auf einen ausführlichen historischen Rekurs zurück. Demnach hätten die Generalstände in der Vergangenheit als Repräsentationsinstanz genuin nationaler Interessen fungiert und früher sogar den König gewählt, ihn also erst mit der Souveränität ausgestattet.[124] Hingegen hätten im Laufe der Jahrhunderte königlicher und ministerialer Despotismus eine solche Repräsentation nationaler Interessen historisch zum Verschwinden gebracht und die Macht der Souveränität usurpiert.[125] Hiermit rekurriert d'Antraigues einerseits auf den traditionalistischen Diskurs der *Parlements*, radikalisiert dessen ständischen Konstitutionalismus jedoch im Sinne einer generalständischen Front gegen die monarchische Regierung. Er macht in dieser Usurpation eine Verschwörung von Despotismus, Tyrannei und Religion gegen die Nation aus.[126] Und ausschließlich eine Versammlung der Generalstände könne die Rechte und Interessen der Nation gegen den Despotismus wiederherstellen, also eine *régénération* der Nation bewirken, denn die Rechte der Generalstände verkörperten geradezu die Rechte der Nation.

„Enfin, quand la nation assemblée en états généraux, ne peut être réunie que par ses représentans, il s'établit aussi-tôt une loi qui est, j'ose le dire, le palladium de nos libertés. C'est que la nation elle-même est restée de tous ses pouvoirs; c'est dans les assemblées où elle élit ses représentans, qu'elle prononce son voeu. Ses représentans, ne sont que les porteurs des ordres de leurs commettans, & ne peuvent jamais s'en écarter. Dès-lors, les droits des états généraux sont les droits de la nation elle-même; c'est sous ce rapport qu'il faut en déterminer l'étendue, & enfin, pour ramener cet objet à

---

123 Vgl. Sewell: Citoyen, S.105ff. u. ders.: Sieyès, S.145ff.

124 Vgl. Emmanuel d'Antraigues: Mémoire sur les Etats Généraux, leurs droits, et la manière de les convoquer, 1788, S.47ff.

125 Vgl. ebd., S.36f.

126 Vgl. ebd., S.41ff.

son vrai principe, nous demanderons quels sont les droits de la nation, énonçant sa volonté par ses représentans."[127]

Auch hier werden die Generalstände als einzige legitime Repräsentation der gesamten Nation ausgewiesen, jedoch hält d'Antraigues im Unterschied zu Volney und anderen Anhängern des *Tiers Etat* an einer genuin ständisch-korporativen Organisation fest, d.h. die Abgeordneten sollen ausschließlich als Vertreter ihrer jeweiligen ständischen Auftraggeber fungieren und an diese gebunden sein. Um dies zu gewährleisten, müsste jeder Stand seine Abgeordneten wählen und ihnen die Vertretung der jeweiligen ständischen Interessen als imperatives Mandat auferlegen, denn nur auf diese Weise könnten die Generalstände Ausdruck der *volonté générale* seien.[128] Hier wird also an einem ständisch-korporativen Gesellschafts- und Politikverständnis festgehalten. Allerdings unterlässt es der spätere Vertreter des Adels nicht, den dritten Stand mit dem *peuple* und mit der Nation zu identifizieren.

„Le tiers état est le peuple, & le peuple est la base de l'état; il est l'état lui-même: les autres ordres ne sont que des divisions politiques tandis que le peuple est tout par la loi immuable de la nature, qui veut que tout lui soit subordonné, & que son salut soit la première loi de l'état & le motif qui les autorise toutes. C'est dans le peuple que réside la toute puissance nationale; c'est par lui que tout l'état existe, & pour lui seul qu'il doit exister."[129]

Es liegt sehr nahe, hierin eine taktische symbolische Konzession an den *Tiers Etat* zu sehen. Zugleich verweist dies darauf, wie sehr sich der Diskurs eines selbstbewussten dritten Standes verselbständigt hatte und den öffentlichen Raum besetzte, der sich mit der Einberufung der Generalstände konstituiert hatte. Auch politische Akteure, die sich ständisch vom dritten Stand distanzierten, kamen nicht umhin, sich auf diese Wirklichkeit einer neuartigen Öffentlichkeit[130], die der Rekurs auf die Generalstände konstituiert hatte, einzu-

127 Ebd., S.20.

128 Vgl. ebd., S.233f.

129 Ebd., S.246f.

130 Vgl. zur neu konstituierten (bürgerlichen) Öffentlichkeit und einem daraus resultierenden „Tribunal der öffentlichen Meinung" Chartier: Ursprünge, S.32ff. u. bes. S.44. Chartier unterschätzt allerdings, indem er auf Habermas' Paradigma eines langfristigen „Strukturwandels der Öffentlichkeit" rekurriert, die

stellen und sich an ihr auszurichten, um nicht von vornherein als aristokratisch und reaktionär denunziert zu werden. Der sich hier manifestierende Versuch der Assimilation eines später führenden Vertreter des Adels in den Generalständen verfolgte gleichzeitig die Taktik, eine generalständische Front gegen den vermeintlichen Despotismus des Königs und seiner Minister zu etablieren bzw. diese Front, die zunehmend im so genannten „Ständekampf" zwischen Adel und *Tiers Etat* bröckelte, wiederherzustellen. Dabei wird die These, dass der dritte Stand der *peuple* und damit die Basis des Staates, ja sogar der Staat selbst sei, verknüpft mit der Beschreibung der beiden privilegierten Stände als politische Funktionsträger, als *divisions politiques*. Dies kommt einer rhetorischen Absetzung des Königs bei gleichzeitigem Postulat einer plebiszitär fundierten Funktionsaristokratie gleich. Indem d'Antraigues sich eine funktionalistische Legitimation der beiden privilegierten Stände zu eigen macht, schließt er an einen utilitaristischen Diskurs an bzw. eröffnet diesen neu, in dessen letzter Konsequenz der dritte Stand seinen politischen Alleinvertretungsanspruch hinsichtlich der Nation artikulieren und den Adel schließlich überflüssig machen wird. Insgesamt setzt d'Antraigues den historisch fundierten Konstitutionalismus der Parlements gegen die angebliche Despotie der monarchischen Regierung fort, weswegen ihn später nicht zufällig das gleiche Schicksal ereilten sollte wie diese, als vor und in den Generalständen diese konstitutionalistische Opposition gegen die Monarchie als ständisch-partikulare und reaktionäre Vertretung egoistischer Machtinteressen des Adels entlarvt bzw. denunziert wurde. In der öffentlichen Wahrnehmung war mithin angesichts der selbst gestellten Aufgabe einer nationalen Regeneration nicht mehr nur entscheidend, was gesagt wurde, sondern wer es wie und in wessen Namen sagte. Die sich ausdifferenzierende Politik war bereits durch eine genuin politische Disposition über Inklusion und Exklusion sowie einen entsprechenden Imperativ der öffentlichen Bestimmung von Freund und Feind geprägt.

---

ereignishafte Synchronisierung der öffentlichen Wahrnehmung bereits im Vorfeld und dann während der Generalstände von 1789.

3. DIE REVOLUTIONÄRE UMKEHRUNG DER POLITIK IM NAMEN DES PUBLIKUMS

Im *Ancien Régime* verkörperte der König die einzige Instanz der Souveränität.[131] Diese exklusive Figur der Souveränität resultierte allerdings aus einem Diskurs, der auf die staatsrechtlichen Schriften des spätmittelalterlichen französischen Juristen Jean Bodin zurückgeht. Bodin ging es darum, im Kontext wahrgenommener Legitimationskrisen monarchischer Herrschaft einzig und allein dem König eine unteilbare Souveränität, d.h. vor allem die alleinige Gesetzgebungskompetenz zuzuschreiben.[132] Darüber hinaus galt der König sowohl als Stellvertreter Gottes wie auch als (einziger) Repräsentant der Nation. In seiner Präsenz und durch diese manifestierten sich Staat und Gemeinwesen.[133] Er wurde als Vater der Nation beschrieben, als Familienoberhaupt, das souverän über die Belange der Nation wachte.[134] Korporative Vertretungen und Ständeversammlungen dienten gemäß dieser Theorie lediglich dazu, dem König die Belange, Beschwerden und Interessen der Nation mitzuteilen, während die königlich eingesetzten Parlements als Gerichtshöfe im Auftrag der Monarchie über die Einhaltung und Umsetzung der Gesetze wachen sollten.[135] Denn der König blieb der Tradition von Rechten und Gesetzen, den so genannten *lois fondamentales* verpflichtet. Diese wurden als begrenzender Rahmen der Ausübung königlicher Herrschaft aufgefasst[136], jedoch waren sie nicht eindeutig definiert, so dass immer wieder Konflikte entstanden vor allem zwischen der monarchischen Regierung und den Parlements.[137] Zumindest in der Theorie prägte diese Doktrin die monarchische Staatsauffassung bis 1789, und gerade das absolutistische Regime seit Louis XIV entfaltete sich anhand des Versuchs der administrativen Durchsetzung dieser Doktrin, jedoch – so fällt das historische Urteil über diesen Anspruch

131 Vgl. de Baecque, S.19f.

132 Vgl. u.a. Helmut Quaritsch: Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jh. bis 1806, Berlin 1986, S.46f. u. Richard Bonney: The Limits of Absolutism in Ancien Régime France, Aldershot 1995, S.43ff.

133 Vgl. Schmitt: Repräsentation, S.65f.

134 Vgl. de Baecque: Corps, S.173 zur nochmaligen Aktualisierung dieses Diskurses im Kontext der Generalstände von 1789.

135 Vgl. Mager: Ancien Régime, S.124ff.

136 Vgl. ebd., S.109f.

137 Vgl. ebd., 128ff.

aus – überforderte sich der Absolutismus mit diesem Allmachtsbestreben, wonach der König sich nicht nur als göttlicher Repräsentant auf Erden legitimierte, sondern als einziger Repräsentant der Nation diese in seiner Person völlig absorbierte.[138] Der König als Souverän und Repräsentant der Nation duldete gemäß dieser Auffassung keine intermediären Instanzen zwischen sich und der Nation. Allerdings konkurrierte die Auffassung der *souveraineté divine* des Königs bereits seit dem Spätmittelalter und besonders seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts mit der Vorstellung, wonach der *peuple* erst in einem originären Vertrag den König mit der Souveränität ausgestattet habe. Diese Auffassung einer *souveraineté populaire* kursierte nach Bickart seit dem Spätmittelalter und aktualisierte sich in prominenter Form im 18. Jahrhundert, besonders manifest in Rousseaus *Contrat Social*.[139] Die Aktualisierung dieser Auffassung konnte sich anhand historisch überlieferter Institutionen vollziehen. So fungierten vor allem die historisch überlieferten, jedoch seit 1614 nicht mehr einberufenen Generalstände im historisch-politischen Diskurs des 18. Jahrhunderts als Signaturen einer solchen Theorie.

Seit Beginn des 18. Jahrhunderts griffen die Parlements, die offiziell als königlich eingesetzte Gerichtshöfe fungierten, diese Konzeption auf und wendeten sie im Sinne ihres ständisch-partikular motivierten Widerstands gegen die absolutistischen Herrschaftsansprüche der monarchischen Regierung.[140] Die *Parlements* artikulierten dabei ihr Selbstverständnis als Repräsentanten der Nation in der Nachfolge der Generalstände in deren Abwesenheit.[141] Sie beriefen sich auf die historisch begründeten *lois fondamentales* und verstanden sich entgegen der monarchischen Souveränitätskonzeption als Wächter über die Einhaltung dieser Rechte der Nation durch den König und seine Regierung.[142] Damit beanspruchten sie also gerade jenen Status einer intermediären Instanz zwischen König und Nation, der nach monarchischer Souveränitäts- und Staatsauffassung nicht vorgesehen war und letztlich den absolutistischen Machtanspruch unterminierte. Dementsprechend wiesen die Könige und ihre monarchischen Regierungen diesen Anspruch im gesamten 18. Jahrhundert entschieden zurück.[143] Dieser permanente Konflikt, der sich in der unmittelbaren Auseinandersetzung zwischen König und *Parle-*

---

138 Vgl. Podlech: „Repräsentation“, S.521.

139 Vgl. Bickart: Parlements, S.VIff.

140 Vgl. ebd., S.VIIf.

141 Vgl. ebd., S.2.

142 Vgl. ebd., S.86ff.

143 Vgl. ebd., S.111ff.

ments über das gesamte 18. Jahrhundert bis 1789 erstreckte, formierte sich in entscheidendem Maße in der Modalität eines (neuartigen) historisch-politischen Diskurses. Dieser stilisierte gewissermaßen die Fragen von Souveränität und Repräsentation zu einer historisch-politischen Existenzfrage, indem die eigene Geschichte als politisches Instrument diente, um bestimmte politische Rechte und Machtansprüche anzumelden bzw. zurückzuweisen. Dies manifestierte sich im 18. Jahrhundert in vielen Auseinandersetzungen besonders um die Remonstranzen der *Parlements*[144] und führte schließlich zu einer wechselseitigen Blockade zwischen monarchischer Regierung und *Parlements* in den 1780ern, als sich die Parlements weigerten, neue Steuergesetze, die nicht zuletzt die Steuerprivilegien des Adels beseitigen sollten, zu registrieren und daraufhin die Einberufung der Generalstände forderten.[145] Dieser Rekurs auf die Generalstände aktualisierte wiederum eine aufklärerisch inspirierte Vorstellung von Nation und Souveränität, die sich vor allem auf Mably berief und gegen die exklusiven Ansprüche des Adels, besonders der *Parlements*, die Nation zu vertreten, wandte.[146] In diesem Diskurs, der sich polemisch um die Zusammensetzung und den Modus der kommenden Generalstände zuspitzte, ging man dazu über, die Generalstände als einzig legitime Repräsentation der Nation auszuweisen und dem königlichen Souverän zur Seite oder gar gegenüber zu stellen.[147]

Im traditionellen Ständesystem definierte sich der *Tiers Etat* lediglich negativ in Abgrenzung von den beiden privilegierten Ständen und insbesondere vom Adel. Der Begriff des dritten Standes fungierte mithin als Sammelbegriff und Residuum für alle Nichtprivilegierten, den *roturiers*.[148] Daraus ergab sich der oben beschriebene Antagonismus in der politisch-sozialen Ordnung des *Ancien Régime* mitsamt seinen konstitutiven Semantiken von Rasse, Nation, Volk etc. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert geriet schließlich nicht nur die binäre rechtliche Unterscheidung zwischen privilegierten Ständen einerseits und drittem Stand andererseits durch die monarchisch-administrativen Bestrebungen, angesichts der akuten und strukturellen Finanzkrise die ständischen Privilegien einzuschränken oder gar zu beseiti-

144 Zu den Remonstranzen als Ausdruck der Weigerung der *Parlements*, bestimmte königlich erlassene Gesetze zu registrieren, vgl. Mager: Ancien Régime, S.128f.

145 Vgl. u.a. Stone: Parlements, S.206.

146 Vgl. Baker: Inventing, S.49f.

147 Vgl. ebd., S.50 u. Ojala, S.97ff.

148 Vgl. Sewell: Etat, S.52.

gen, in die Kritik[149], sondern zugleich intensivierte sich die interne Differenzierung des dritten Standes.[150] Diese Entwicklung wird allgemein mit dem Begriff der *bourgeoisie* als soziale Klasse verbunden. Im 18. Jahrhundert markierte die *bourgeoisie* jedoch eine eigentümliche Position innerhalb der ständischen Ordnung. Diese Position wurde nicht ausschließlich durch die Grenze zu den privilegierten Ständen, sondern zunehmend auch durch die bürgerliche Abgrenzung von der besitzlosen *populace* markiert.[151] Diese soziale und kulturelle Distinktion einer ökonomisch wohlhabenden, gebildeten und zunehmend selbstbewussten *bourgeoisie* gegenüber dem einfachen Volk ging zugleich mit einer freilich widerwilligen, allerdings zumeist auf die Nobilitierung abzielenden Imitation adliger Lebenspraktiken einher.

„The pre-revolutionary bourgeoisie, in a word, had no class consciousness. They did not see themselves as a distinct social group with its own interests, its own values, and its own way of life which it found superior to those of other groups. They realized, of course, that they were distinct from the mass of those who worked with their hands. They knew that they had risen above the populace. But the value system which told them this was dictated by the group above them, the nobility. The ultimate aspiration of most members of the bourgeoisie was to become noble, and for the most part bourgeois values were more-or-less pale imitations of noble ones."[152]

Im Kontext der Einberufung der Generalstände von 1789 formierte sich der *Tiers Etat* erstmalig als eigenständiger politischer Akteur, indem sich eine spezifische Gruppe, die bürgerlichen Professionen, mittels einer hegemonialen Artikulationspraxis[153] zum *Tiers Etat*, zum Vertreter der *Communes* und schließlich zur Nation selbst erklärte. Im bürgerlichen Anspruch, eine freie

---

149 Vgl. auch M.L. Bush: Noble Privilege, London 1983; S.64. Bush geht sogar so weit, dass „the abolition of privilege initially preceded the popular demand for its abolition and created rather than was created by that demand." (Ebd.; S.209) Auch wenn diese These etwas pauschal erscheint, deutet sie doch instruktiv den konstitutiv nachträglichen und nachtragenden Charakter des Ressentiments an.

150 Vgl. Elinor G. Barber: The Bourgeoisie in 18th Century France, Princeton 1955, S.14ff.

151 Vgl. Doyle: Origins, S.130.

152 Ebd., S.130.

153 Vgl. Ernesto Laclau/Chantal Mouffe: Hegemony & Socialist Strategy. Towa rds a Radical Democratic Politics, London 1989, S.93ff.

und universalistische Nation gegen die ständisch-partikulare Existenz von Privilegien zu konstituieren, artikulierte sich die neuartige „Äquivalenzkette" von individueller Leistung, rechtlicher Gleichheit und politischer Mitbestimmung, die den übrigen Dritten Stand, d.h. besitzlose *populace*, Frauen und mithin den größten Teil der viel beschworenen 96% der französischen Bevölkerung[154], lediglich als passives Quantum mitführte, um die eigenen politischen Forderungen gegenüber den privilegierten Ständen zu untermauern. Ausweis hierfür war die Selbstbeschreibung als *citoyens actifs* (gegenüber den *citoyens passifs*) statt als *bourgeois*. Dabei verselbständigte sich im Diskurs der Pamphletliteratur zu den erwarteten Generalständen der Anspruch des dritten Standes, allein und legitimerweise die Nation darzustellen. Nicht nur das berühmte Pamphlet Sieyès' „Qu'est-ce que le Tiers Etat" aus dem Januar 1789, sondern auch andere Schriften, freilich implizit auf Sieyès rekurrierend, formulierten diesen nationalen Anspruch des *Tiers Etat*. So z.B. J.P. Rabaut Saint-Etienne in seinen „Considérations sur les intérêts du tiers état adressés au peuple des provinces" von 1789:

> „What is the third estate? It is the nation minus the clergy and the nobility. The clergy is not the nation, it is the clergy, that is to say, an assemblage of two hundred thousand nobles and commoners consecrated to the service of the altar or of religion. The nobility is not the nation, but only the decorated part of the nation. It is a certain number of Frenchmen to whom certain hereditary honors and prerogatives have been accorded. Remove by supposition the two hundred thousand clergy and you still have the nation. Remove by supposition all the nobles and you still have the nation; for a thousand nobles can be created in a day, as was done after the Crusades. But remove the twenty-four million Frenchmen who constitute the third estate and what will you have left? Nobles and clergy, but not the nation."[155]

Ein solcher Alleinvertretungsanspruch hinsichtlich der nationalen Interessen äußert sich ebenfalls im Titel des anonym verfassten Pamphlets „Le réveil du Tiers-Etat, c'est-à-dire de la nation, ou principes d'ordre social" von 1789. In diesen Pamphleten artikulierten, verbreiteten und konkretisierten sich darüber hinaus die vielfach abstrakten Erwartungen und Forderungen des *Tiers Etat* an die kommenden Generalstände. Die politische Formierung des dritten Standes knüpfte unmittelbar an den zuvor skizzierten Diskurs der Umschrift des Begriffes der Nation an. Damit wurde der traditionelle Antagonismus der

154 Vgl. Sièyes: Tiers Etat, S.122.

155 Zitiert nach Garrett: Estates General, S.92f.

ständischen Ordnung allerdings keineswegs aufgehoben, sondern in verschiedene Antagonismen der sich revolutionär formierenden Ordnung verschoben. Um die Einberufung der Generalstände herum bildeten sich auch neue öffentliche Praktiken aus, die sich an der mittlerweile synchronisierten öffentlichen Wahrnehmung ausrichteten. Wahlen und *Cahiers de doléances* stellten dabei so etwas wie die Medien dieser synchronisierten Öffentlichkeit bereit. Dies galt insbesondere für den *Tiers Etat* und ermöglichte diesem, eine Politisierung der Generalstände bereits vor deren Versammlung herbeizuführen. Dies machte 1789 nicht zuletzt die neuartige Qualität der ansonsten traditionellen *Cahiers* aus.

Die *Cahiers de doléances* von 1789 sind ausgehend von den obigen Ausführungen zur diskursiven Konstruktion des *Ancien Régime* durch die Revolution als bereits selektiv vorgehende Beschreibung und Bestandsaufnahme gesellschaftlicher Verhältnisse besonders relevant, so dass sie gewissermaßen als „Testament der alten Monarchie" gelten können.[156] Dies gilt zumindest retrospektiv aus der Sicht der Revolution und der durch sie motivierten historischen Forschung. Im Folgenden gehe ich allerdings weniger diesem testamentarischen Charakter der *Cahiers* nach als vielmehr den im Prozess ihrer Abfassung und besonders der Wahlen, die sie begleiteten, enthaltenen praktischen Möglichkeitsbedingungen des revolutionären Diskurses.[157] Mit den Wahlen der Abgeordneten der einzelnen Stände für die Versammlung der *Etats Généraux* ging die Abfassung der Beschwerdehefte einher, in denen die Bevölkerung aufgefordert war, die von ihr wahrgenommenen gesellschaftlichen Missstände zu artikulieren.[158] Derartige Beschwerdehefte entstammten durchaus einer monarchischen Tradition, in der die Untertanen in einer ritualisierten Form gegenüber dem König oder Landesherren als Bittsteller auftraten. Darin manifestierte sich nicht zuletzt der patriarchale Charakter der Monarchie. Schließlich sollten die *Cahiers* dem König zum letzten Mal ein Volk vorführen, das sich über das Leiden an den bestehenden Verhältnissen definierte. Denn in der traditionellen Inszenierung, der die Abfas-

---

156 Vgl. u.a. Furet: 1789, S.53 u. Roger Chartier: „Kulturelle Ebenen und Verbreitung der Aufklärung im Frankreich des 18. Jahrhunderts", in, Rolf Reichardt et al (Hg.): Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich, Bd.II, Wien u.a. 1981, S.198f.

157 Siehe vor allem Gilbert Shapiro u. John Markoff: Revolutionary Demands. A Content Analysis of the Cahiers de Doléances of 1789, Stanford 1998 mit ausführlichen und systematischen Inhaltsanalysen zu den Beschwerdeheften.

158 Vgl. Furet: 1789, S.55f.

sung der Beschwerdehefte noch einmal folgte, fungierte der *peuple* ausschließlich als Träger des Ressentiments vor allem gegenüber den intermediären Instanzen der ständisch-feudalen Ordnung.[159] Dass sich das hier inszenierte Ressentiment später verselbständigen und die Monarchie selbst in Versailles heimsuchen sollte, war angesichts des weitgehend traditionellen Charakters der *Cahiers* allerdings kaum abzusehen.

Gemessen an der Tradition war jedoch der Wahlmodus für die Wahl der Abgeordneten des *Tiers Etat* bemerkenswert. Während die Abgeordneten der beiden privilegierten Stände von Klerus und Adel durch Vollversammlungen in den einzelnen Provinzen gewählt wurden, ergab sich für die Vertretung des dritten Standes ein mehrstufiges Wahlverfahren.[160] Neu bzw. gemäß der Tradition der vorherigen Generalstände nicht selbstverständlich war allerdings, dass die Abgeordneten des *Tiers Etat* überhaupt aus Wahlen hervorgingen. Darüber hinaus bestand in diesen Wahlen nahezu ein allgemeines Wahlrecht für erwachsene steuerzahlende Männer. Dies führte zu einem regelrechten „Wahlkampf", in dem unterschiedliche Persönlichkeiten und Gruppierungen sich darum bemühten, als Abgeordnete des dritten Standes in die Generalstände von 1789 einzuziehen.[161] Traditionell verbürgte die Abfassung der Beschwerdehefte so etwas wie ein imperatives Mandat, d.h. die Abgeordneten der jeweiligen Stände traten in den Generalständen vor dem König als Fürsprecher ihres Standes und der von diesem formulierten Texte auf und nicht etwa als eigenständige politische Akteure. Hingegen förderten die Wahlen mit einem für damalige Verhältnisse sehr weitgehenden Männerwahlrecht für die Wahlen der Vertreter des dritten Standes ein neues Verständnis politischer Repräsentation im *Tiers Etat*. Aufgrund des politisierten Wahlverfahrens wurden die Vertreter des dritten Standes nicht mehr einfach als Fürsprecher der ständisch verfassten Beschwerdehefte ihres Standes mit einem imperativen Mandat für die Generalstände bestimmt, sondern sie traten in neuartiger Weise neben die Beschwerdehefte und gelangten so in die Position, von dieser ständischen und royalistischen Tradition in einem genuin nationalen Sinne zu abstrahieren. Auf diese Weise betrat das Publikum der Politik, vermittelt über eine selbstreferentiell durch Verfahren politisierte Repräsentation und Selbstbeschreibung, in neuartiger Weise die Bühne der Generalstände von 1789.

159 Vgl. u.a. Vovelle: Fall, S.94f.

160 Vgl. ebd., S.96f.

161 Siehe Tackett: Revolutionary, S.94ff.

4. DIE SELBSTERNENNUNG DES DRITTEN STANDES ZUR *ASSEMBLÉE NATIONALE*

Wie bereits angedeutet, bildeten die Generalstände ein stratifiziertes institutionelles Gefüge, das zugleich eine politische Bühne bereitete: zunächst für die Inszenierung der monarchischen Ständegesellschaft nach höfischem Drehbuch und daran anschließend für die Selbstdarstellung bzw. -findung der darin auftretenden Akteure sowie letztlich für die folgenreiche und revolutionäre Umschrift der gesamten Inszenierung. Der inszenatorische und theatralische Charakter der Generalstände trat trotz oder gerade wegen der historisch dimensionierten Hoffnungen und Erwartungen, die sich im Vorfeld der Generalstände artikuliert hatten, offen zutage. Diese hohen Erwartungen konzentrierten sich im Begriff der régénération, dessen semantisches Feld sich von der Religion und einem neuartigen medizinischen Diskurs damit auf die Politik ausgedehnt hatte.[162] Die zu diesem Zweck angestrebte constitution, die in vielen Beiträgen aus der Pamphletliteratur von den Generalständen gefordert wurde, knüpfte an den oben beschriebenen historisch-politischen Diskurs an, der den umfassenden Begriff der constitution Frankreichs ebenfalls über die rein politisch-juridische Bedeutung hinaus in einem weiteren Sinn gebrauchte.[163] In diesen hohen Erwartungen und in den Texten der *Cahiers de doléances*, in denen sich eher die konkreten Hoffnungen und detaillierten Erwartungen der Bevölkerung aus lokaler und regionaler Sicht artikulierten und durch ihre regelmäßige Wiederholung eine nationale Dimension annahmen, manifestierte sich gewissermaßen eine national synchronisierte Wahrnehmung.[164] Die alles entscheidende Frage, die den vielstimmigen Rekurs auf die Generalstände bestimmte und sich schließlich in zugespitzter Form in den Generalständen stellte, lautete jedoch: Wie und in Gestalt welcher Akteure würden sich diese großen Hoffnungen des zeitgenössischen historisch-politischen Diskurses in der theatralischen Inszenierung, die die Generalstände in der Geschichte der Monarchie stets waren und als die sie sich auch 1789 alsbald den Protagonisten wie dem Publikum präsentierten, geltend machen?

Einige zentrale Fragen der politisch-sozialen „Konstitution“ der Nation im oben angedeuteten weiteren Sinne stellten sich im Kontext der General-

162 Vgl. de Baecque: Corps, S.165ff.

163 Vgl. ebd., S.122f.

164 Vgl. zu den eher homogenisierenden als spaltenden Tendenzen in den *Cahiers* u.a. Furet: 1789, S.53f.

stände auf eine neue und hoch aktuelle Weise. Fragen, die die ständische Ordnung, das Verständnis von Souveränität und Repräsentation, die Rolle des *Tiers Etat*, die Identität der Nation und schließlich die Bedeutung der Geschichte der französischen Monarchie für ihre gegenwärtige Verfassung betrafen, gelangten mit den Generalständen auf die politische Tagesordnung. Sie artikulierten sich in einer neuartig formierten und in ihrer politischen Wahrnehmung synchronisierten Öffentlichkeit.[165] Denn sie bewirkten bereits im Vorfeld der Generalstände eine diskursive Explosion in Form von Pamphleten, königlichen Deklarationen und den Stellungnahmen der Parlements etc., ohne zu einer eindeutigen Antwort oder gar einem abschließenden Ergebnis hinsichtlich der Lösung der aktuellen Krise zu gelangen. Die Generalstände sollten mithin als öffentliches politisches Schauspiel mit offenem Ausgang beginnen. Exemplarisch für diese prekäre Uneindeutigkeit war die Frage nach dem Modus der Generalstände, der schließlich nur teilweise durch die monarchische Regierung festgelegt wurde. Die in der politisierten Öffentlichkeit als entscheidend wahrgenommene Frage des Abstimmungsmodus, die letztlich später zum politischen Hebel des *Tiers Etat* werden sollte, blieb offen bzw. wurde damit von der monarchischen Regierung für die folgenden Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen Ständen geöffnet. In diesem Sinne formierten sich die Generalstände unter tätiger Mitwirkung – so zumindest vielfach die zeitgenössischen Wahrnehmungen[166] – der monarchischen Regierung zu einer politischen Kampfarena. An dieser Frage intensivierte sich dann auch folgerichtig der polemisch geführte vielfach so bezeichnete „Ständekampf“ zusätzlich. Aus dieser formalen Verfahrensfrage, an der sich indes die ständische Struktur des *Ancien Régime* kristallisierte, verselbständigte sich ein genuin politischer Kampf um die legitime und anerkannte Selbstbeschreibung der Versammlung im Rahmen einer Neubestimmung ihres Verhältnisses zu den Versammlungen von Adel und Klerus. An diesen Ausführungen anschließend, betrachte ich im Folgenden die Selbsternennung des Dritten Standes zur *Assemblée Nationale* als Artikulation einer politischen Selbstbeschreibung (der eigenen Rolle in einer dadurch neu konstituierten Form politischer Inklusion!), die in der gegebenen Situation die gesamte monarchische Inszenierung zu sprengen vermochte.

„Nous ne sommes point un peuple nouveau sur lequel les lois, les coutumes, les préjugés même n'aient aucune influence. Nous sommes députés aux Etats Généraux. [...]

165 Vgl. auch Ojala: Pamphlets, S.85ff.

166 Vgl. z.B. Saint-Etienne: Précis, S.115f.

c'est la réunion des députés du clergé, de la noblesse et des communes. [...] Hier, aujourd'hui, nous sommes encore les députés des communes. Un simple acte de notre volonté pourrait-il nous transformer en Assemblée nationale? Et comment un des préopinants a-t-il pu nous dire que quelque titre, quelque constitution nominale que nous donnions à notre Assemblée, la sanction royale lui est inutile, que cette dénomination même devient indifférente au monarque? Le Roi nous appellera, dit-il, le tiers-état; et nous nous prendrons la qualité de représentants de la nation. Mais depuis quand le chef et les représentants d'une nation peuvent-ils, sans inconvénients, être discords sur leurs qualités respectives?"[167]

In diesem Redebeitrag des Abgeordneten Malouet verdichtet sich die Frage, mit der sich die Versammlung der *Communes* seit Beginn der Generalstände, jedoch spätestens seit dem faktischen Scheitern der interständischen Verhandlungen konfrontiert sah. Indes war Malouet zu diesem Zeitpunkt (Mitte Juni) – wie später auch Mirabeau – mit einer solchen Auffassung, die vor dem eigenmächtigen Akt der Konstituierung einer *Assemblée Nationale* durch die Versammlung des *Tiers Etat* warnte, isoliert. Auch der strategische Hinweis auf die Figur des Königs, gegen den ein solcher eigenmächtiger Akt zwangsläufig auch gerichtet wäre, vermochte keine Sympathie für diese Auffassung zu gewinnen.[168] Im Gegenteil schien diese Warnung den Abgeordneten noch einmal zu bestätigen, dass es nun gemäß dem legendären Ausspruchs Sieyès' („couper le cable") darum gehen musste, entscheidend aktiv zu werden. In den folgenden Sitzungen am 16. und 17. Juni sollten sie mithin gerade das verwirklichen, wovor Malouet sie hier noch gewarnt hatte: sie konstituierten sich als *Assemblée Nationale* und vollzogen damit – irreversibel, wie allerdings erst später deutlich wurde – die Umschrift nicht nur der ständischen zu einer nationalen Repräsentation[169], sondern vielmehr des Politischen selbst als Modus performativer Selbstbeschreibungen. Im Folgenden werde ich der Frage nachgehen, wie sich diese neuartige politische Selbstbeschreibung in der Versammlung des *Tiers Etat* durchsetzen konnte.

Im Vorfeld der Generalstände hatte sich die politische Formierung des *Tiers Etat* dadurch ausgezeichnet, dass dieser für sich beanspruchte, den weitaus größten Teil der Nation oder sogar – wie Sieyès vehement postulierte – die Nation insgesamt zu repräsentieren. Im Namen einer so verstandenen Nation wurde dann auch die Regeneration des Staates von den Generalstän-

167 AP, VIII, S.119.

168 Vgl. ebd., S.120.

169 Vgl. u.a. Schmitt: Repräsentation, S.177ff.

den gefordert und erwartet. Die daran anschließende neue politische Selbstbeschreibung, die die Versammlung des *Tiers Etat* im Verlauf der Generalstände artikulierte, ergab sich in erster Linie aus der dramatischen Umschrift der monarchischen Inszenierung, die mit den Generalständen eine neuartige politische Bühne eröffnet hatte. Dies wurde möglich, weil das höfische Zeremoniell und das damit verbundene weitergehende monarchische Szenario einer ständisch diversifizierten Nation von Untertanen dem dritten Stand wie den beiden privilegierten Ständen eine spezifische Rolle zuwies, die zumindest aus Sicht der bürgerlichen Eliten und Vertreter des *Tiers Etat*, die sich dem eigenen Selbstverständnis einer aufgeklärten politischen Avantgarde verpflichteten, vor dem Hintergrund der oben skizzierten Diskurse lächerlich und anachronistisch erschien. Mit dem Beginn der Generalstände wandten sich die Abgeordneten des dritten Standes gegen eine solche ständisch definierte Rolle und bezeichneten sich als *Communes*.[170] Damit stellten sie bereits die ständische Gliederung der Nation und ihrer (gewählten) Vertreter insgesamt in Frage. Die Generalstände sollten gemäß einer vielfach geäußerten Auffassung eine genuin nationale Versammlung über alle ständische Grenzen hinweg darstellen, um die selbsterklärte Aufgabe der nationalen Regeneration erfüllen zu können. Das höfisch inszenierte Eröffnungszeremoniell, das die ständische Trennung deutlich manifestierte sowie die separate Konstituierung der Versammlung des Adels ungeachtet der Forderungen des dritten Standes und der Mitte Mai einsetzenden Vermittlungsbemühungen des Klerus standen diesen hohen Erwartungen entgegen. Diese unbefriedigende Situation konfrontierte die Versammlung des *Tiers Etat* mit der Frage ihres eigenen Selbstverständnisses, die diese schließlich im performativen Akt der Artikulation einer neuen politischen Selbstbeschreibung beantwortete.

Nach der theatralischen Formierung der Generalstände vor dem König in Versailles begann der Prozess, in dem sich die drei Stände – so zumindest das monarchische Drehbuch gemäß der tradierten Konventionen des *Ancien Régime* – räumlich separiert konstituieren sollten. Die Vertreter des dritten Standes signalisierten indes ihre Absicht, eine gemeinsame Konstituierung aller drei Stände zu erwirken, bereits frühzeitig, und zwar nicht zuletzt damit, dass sie sich schlicht als *Communes* bezeichneten statt als *Tiers Etat*. Sie konnten sich darauf berufen, dass die Monarchie im Vorfeld der Generalstände die höchst umstrittene Frage einer gemeinsamen Konstituierung aller drei Stände und einer Abstimmung *par tête* nicht vorentschieden hatte. Al-

170 Vgl. AP, VIII, S.28ff.

lerdings waren Protokoll und Verlauf der Eröffnungszeremonie als Diskriminierung des dritten Standes gegenüber den privilegierten Ständen und als faktische Durchführung einer Trennung zwischen den einzelnen Ständen wahrgenommen worden, so dass die oben skizzierten hohen Erwartungen der Abgeordneten und Anhänger des *Tiers Etat* enttäuscht wurden, jedoch blieben diese zuvor vielfach artikulierten Erwartungen im Diskurs der politischen Formierung des dritten Standes, der sich nun im Rahmen der Generalstände auf eine neuartige theatralische Weise fortsetzte, präsent. Ungeachtet des gesamten Zeremoniells, das faktisch eine Trennung der Stände präjudizierte, nicht zuletzt indem es den beiden privilegierten Ständen separierte und geschlossene Räume zuwies, erwarteten die Abgeordneten des dritten Standes, die Vertreter der beiden privilegierten Stände im großen offenen Versammlungssaal für die Generalstände. So äußerte der bretonische Abgeordnete Le Chapelier sein Erstaunen über die Abwesenheit der Vertreter von Adel und Klerus, und zugleich forderte er diese auf, gemeinsam mit den *Communes* authentische *Etats Généraux* zu konstituieren und sich in einer wahrhaften *Assemblée Nationale* zu versammeln.[171] Diese Forderung aktualisierte nicht nur den Diskurs einer nationalen Regeneration durch die Vereinigung aller drei Stände, darüber hinaus machte die betont selbstverständliche Art und Weise, mit der diese Forderung artikuliert wurde, deutlich, dass aus Sicht des dritten Standes hier keineswegs etwas „Unerhörtes“ gefordert wurde. Taktisch ging es hier weniger darum, unmittelbar eine Vereinigung aller drei Stände zu bewirken als vielmehr innerhalb des *Tiers Etat* ein weitgehendes Bekenntnis zu den zuvor artikulierten politischen Ansprüchen zu erwirken und den Kampf um eine gültige politische Selbstbeschreibung aufzunehmen. Denn zu diesem Zeitpunkt fand eine solch entschlossene Vorgehensweise in der heterogenen Versammlung des dritten Standes noch keine Mehrheit.[172] Während sich die Versammlung des Adels separat konstituierte, bemühte sich die Versammlung des Klerus um eine einvernehmliche Lösung dieser Frage, indem auf ihren Vorschlag hin Verhandlungen zwischen beauftragten Kommissaren der drei Stände, die von diesen zum Zwecke der Konsensfindung abgesandt worden waren, aufgenommen wurden. In diesen Verhandlungen wehrte sich der Adel jedoch schon allein dagegen, dass sich die Vertreter des dritten Standes als *Communes* bezeichneten.[173] Insgesamt traten die Verhandlungen auf der Stelle, wofür die *Communes* nahezu einhellig

171 Vgl. ebd., S.36f.

172 Vgl. Tackett: Revolutionary, S.127f.

173 Vgl. AP, VIII, S.65.

dem Adel die Verantwortung zuschrieben. Das reichte allerdings keineswegs aus, um die Frage der weiteren Vorgehensweise des dritten Standes zu klären, bestärkte jedoch tendenziell radikalere anti-aristokratische Auffassungen, wie sie der später legendäre *Club Breton* vertrat. Dies manifestierte sich in der allmählichen, aber wirksamen Diffusion dieser zu Beginn der Generalstände noch minoritären Auffassungen innerhalb der *Communes*.[174] Diese unübersichtliche Situation warf in den Debatten der Versammlung des *Tiers Etat* in zugespitzter Form die Frage nach dem eigenen Selbstverständnis anhand des Verhältnisses zu den beiden privilegierten Ständen und insbesondere zum Adel auf. Es stellte sich das Problem, ob sich die Versammlung des *Tiers Etat* nun ebenfalls separat konstituieren sollte, um als legale ständische Instanz aktiv in Verhandlungen mit den beiden anderen Ständen treten zu können und um auf diese Weise eine gemeinsame Versammlung aller drei Stände herbeizuführen. Gerade diese Vorgehensweise erschien allerdings als Zementierung der ständisch-hierarchischen Ordnung, die aus bürgerlicher Sicht anachronistisch war, und sollte nach mehrheitlicher Auffassung der Abgeordneten vermieden werden, auch wenn sich dadurch die Versammlung im Sinne der ständischen Verfassung zur Passivität verurteilte, sich sogar der Gefahr aussetzte, ihre legale Handlungsfähigkeit zu verlieren. Über die konkrete Vorgehensweise bestand jedoch keine Einigkeit, so dass sich im weiteren Verlauf unterschiedliche Auffassungen hierzu artikulierten. Dabei nahm sich die Auffassung, dass die Versammlung des *Tiers Etat* bis zu einer gemeinsamen Konstituierung aller drei Stände im Sinne einer nationalen Vertretung keine ständische Instanz, sondern lediglich bzw. nachdrücklich eine Versammlung individueller *citoyens* jenseits aller ständischen Beschränkungen bilde, als eine nahezu unwidersprochene Grundlage des eigenen Selbstverständnisses aus.[175]

In der Debatte am 5. Juni über den Verlauf der Verhandlungen zwischen Kommissaren aus allen drei Ständen vor dem König äußerte sich Mirabeau dahingehend, dass sich eine *„Assemblée Nationale*“, in der der *Tiers Etat* 24 Millionen Menschen repräsentiere, nicht durch die kompromisslose Haltung der privilegierten Stände, die lediglich einige Tausend vertreten würden, lähmen lassen dürfe.[176] Und dies umso weniger, als diese Blockade vor allem des Adels dem ministerialen Despotismus in die Hände arbeiten würde.[177]

---

174 Vgl. Tackett: Revolutionary, S.138ff.

175 Vgl. AP, VIII, S.28.

176 Vgl. ebd., S.70f.

177 Vgl. ebd., S.70.

Mithin stilisierte Mirabeau die Versammlung der *Communes* zur letzten Bastion der Verteidigung der Nation und ihrer Rechte gegen die Aristokratie und den Despotismus. Die kompromisslose Haltung des Adels, die sich wiederholt in den Verhandlungen zwischen den Ständen gezeigt hatte, konnte schließlich als willkommener Anlass dienen, entscheidend im Sinne des patriotischen Diskurses im Vorfeld der Generalstände aktiv zu werden. Auf diese Weise gestalteten die Generalstände die Szenerie aus für die eigenmächtige Selbstverwirklichung der Nation, auch ohne Adel, Klerus und König. Nach der langen Passivität und dem Scheitern der Verhandlungen ergriffen die *Communes* dann auch die Initiative. Mit dem persönlichen Auftreten des verspätet gewählten und bereits sehr bekannten Abbé Sieyès betraten auch dessen politische Axiome ganz unmittelbar die Bühne der Generalstände. Die Kritik an feudalen Privilegien und am ständischen Abstimmungsmodus bestimmte bereits seit langem den politischen Diskurs des Bürgertums. Charakteristisch und berühmt für diese Kritik war jedoch vor allem das Pamphlet „Qu'est-ce que le Tiers Etat" des Abbé Sieyès, das im Januar 1789 veröffentlicht wurde. Tackett beleuchtet die näheren Hintergründe dieses Auftritts und betont die Zusammenarbeit der bretonischen Abgeordneten mit Sieyès, die demnach dessen persönliche Autorität in die Waagschale werfen wollten, um eine Mehrheit für ihre Maxime zu gewinnen, auch ohne die privilegierten Stände eine nationale Vertretung zu bilden.[178] Hier wird jedoch weniger die entscheidende Rolle „großer Männer(!)" als vielmehr die theatralische Selbstreferenz der Versammlung des dritten Standes deutlich, die der Macht öffentlichkeitswirksamer Auftritte nach außen wie nach innen Rechnung trug. Auf jeden Fall vergewisserte sie sich in dieser Phase – um den 10. Juni herum – nunmehr endgültig der Unmöglichkeit, mit dem Adel übereinzukommen.

Daraufhin entschloss sich die Versammlung des dritten Standes, sich zur legitimen Vertretung der überwiegenden Mehrheit der Bevölkerung zu erklären. An der Art und Weise und insbesondere hinsichtlich des Namens, den sich diese Versammlung geben sollte, entzündete sich jedoch eine kontroverse Debatte, die noch einmal die heterogenen Ausrichtungen innerhalb der Versammlung verdeutlichte. Dabei reichten verschiedene Abgeordnete ihre Vorschläge und Anträge ein. Sieyès beantragte, der Versammlung den Namen „représentants de la nation française" zu geben.[179] Er argumentierte, die Versammlung sei berechtigt, unter diesem Namen politisch aktiv zu werden,

---

178 Vgl. Tackett: Revolutionary, S.145.

179 Vgl. AP, VIII, S.109.

da sie mindestens 96% der französischen Bevölkerung repräsentiere und sich nicht durch die Abwesenheit der übrigen Vertreter aus den privilegierten Ständen lähmen lassen dürfe. Mirabeau hingegen wandte sich gegen diesen Antrag und schlug den Namen „représentants du peuple française“ vor.[180] Er begründete seine Ablehnung des Antrags von Sieyès damit, dass die von Sieyès vorgeschlagene Bezeichnung keinesfalls vom König akzeptiert werden würde. Außerdem müsste diese Bezeichnung spätestens dann, wenn das eigentliche Ziel der *Communes*, die Vereinigung aller drei Stände in einer gemeinsamen Versammlung, erreicht würde, wieder geändert werden. Dagegen könne die von Mirabeau selbst vorgeschlagene Bezeichnung kaum angegriffen werden und sei mithin in der Lage, das entscheidende Vertrauen der Öffentlichkeit in die Versammlung zu gewinnen.[181] Während der Antrag des Abbés vielfältige Unterstützung vor allem durch die bretonischen Abgeordneter erfuhr, geriet der Antrag Mirabeaus in die Kritik vieler Abgeordneter.[182] Daneben reichten verschiedene Abgeordnete weitere, zumeist ziemlich verklausulierte Vorschläge für den Namen der zu konstituierenden Versammlung ein.[183] Allerdings konnte der Sieyèssche Antrag die größte Aufmerksamkeit für sich erlangen. So schloss der Abgeordnete Bergasse unmittelbar an diesen an, indem er sich rhetorisch direkt an die verschiedenen politischen Akteure: Nation, Adel, Klerus und König wandte und eindringlich noch einmal den Hauptfeind der Nation markierte: die Aristokratie.[184]

„Vous prouverez à la noblesse: qu’une aristocratie, sous un monarque, chez un peuple surtout très-nombreux, et qui n’est pas accoutumé à la servitude personnelle, ne saurait être durable, qu’il n’est pas possible que bien promptement une institution de cette espèce ne devienne odieuse au prince comme au peuple: au peuple, qu’elle écrase et qu’elle humilie; au prince, dont elle empêche plus qu’elle ne modère la puissance.“[185]

Der Abgeordnete Camus bekräftige, dass der Antrag Sieyès’ eine einfache, aber authentische und öffentliche Wahrheit konstatiere, die auch nicht durch ein königliches Veto negiert werden könne.[186] Während also der Vorschlag

180 Vgl. ebd., S.111.
181 Vgl. ebd., S.110f.
182 Vgl. ebd., S.114ff.
183 Vgl. u.a. ebd., S.113f.
184 Vgl. ebd., S.114ff.
185 Ebd., S.115.
186 Vgl. ebd., S.121.

von Sieyès – wenn auch teilweise mit Änderungswünschen versehen – insgesamt wohlwollend rezipiert wurde, entzündeten sich an Mirabeaus Antrag heftige Kontroversen um den Begriff *peuple*. Dieser erschien vielen Abgeordneten im Zusammenhang mit der zu konstituierenden Versammlung als missverständlich, ja sogar pejorativ. Sie wehrten sich letztlich dagegen, auf diese Weise mit dem politisch unmündigen, gemeinen Volk identifiziert zu werden, was darüber hinaus als Ausdruck einer ständischen Gliederung der Gesellschaft betrachtet wurde.[187] Gegen derartige Vorwürfe verteidigte Mirabeau seinen Antrag wiederholt[188], vermochte mit seinen ausführlichen Plädoyers jedoch nicht mehr durchzudringen.

Indem die Versammlung nicht zuletzt unter dem nunmehr erstarkten Einfluss der bretonischen Abgeordneten[189] der Initiative von Sieyès folgte, nahm sie mithin die Vorlage auf, die ihnen Sieyès und andere bereits im Vorfeld der Generalstände geliefert hatten. Sie gingen daran, Sieyès „Qu-est-ce que le tiers état" nun politisch zu verwirklichen. Dies zeigte sich endgültig, als sich die Versammlung zunächst auf Vorschlag von Legrand[190], dann auch gemäß einem modifizierten Antrag von Sieyès selbst, zur *Assemblée Nationale* ernannte.[191] Diese Bezeichnung selbst war keineswegs neu oder gar revolutionär, jedoch die damit verbundene Erklärung, die eindeutig durch Sieyès' berühmtes Pamphlet inspiriert war.[192]

„La dénomination d'Assemblée nationale est la seule qui convienne à l'Assemblée dans l'état actuel des choses, soit parce que les membres qui la compose sont les seuls représentants légitimement et publiquement connus et vérifiés, soit parce qu'il sont envoyés directement par la presque totalité de la nation, soit enfin parce que la représentation étant une et indivisible, aucun des députés, dans quelque ordre ou classe qu'il soit choisi, n'a le droit d'exercer ses fonctions séparément de la présente Assemblée."[193]

Über den revolutionären Charakter und Gehalt dieser Erklärung ist viel geschrieben worden. Im Rahmen meiner Fragestellung fällt auf, dass hier ne-

187 Vgl. ebd., S.118.

188 Vgl. ebd., S.118 u. S.123-126.

189 Vgl. u.a. Schmitt: Repräsentation, S.251ff. u. Tackett: Revolutionary, S.138ff.

190 Vgl. AP, VIII, S.122.

191 Vgl. ebd., S.126f.

192 Vgl. Hunt: „National Assembly", S.403.

193 AP, VIII, S.127.

ben dem Hinweis auf die Unteilbarkeit einer nationalen Repräsentation, der gegen jede Form ständisch-korporativer Repräsentation gerichtet war, und mit dem die Versammlung schon die Position des Königs einzunehmen beanspruchte, die aktuelle Opportunität in der gegenwärtigen Situation der Generalstände sowie der öffentliche Charakter der Wahlprüfungen und Sitzungen der *Communes* als Punkte für die Legitimation dieses eigenmächtigen Aktes angeführt werden. Nicht so sehr die in dieser Erklärung artikulierten Prinzipien, die keineswegs neu waren, sondern ihre performative Äußerung und öffentliche Theatralik machten ihre innovative Kraft aus. Stellte diese Erklärung offensichtlich eine Kampfansage an die privilegierten Stände dar, so degradierte sie darüber hinaus den König, der bis dahin beansprucht hatte, als Patron über die Generalstände zu wachen, zum bloßen Zuschauer dieses spektakulären Aktes. Denn „sein" dritter Stand hatte nunmehr eigenmächtig und unter dem großen Beifall des anwesenden Publikums begonnen, sich selbst zu inszenieren und damit im wahrsten Sinn des Wortes (eine neue) Geschichte zu schreiben. Fast unmerklich hatte sich ein Rollentausch vollzogen: Wurde der König zum passiven Zuschauer, so trat mit dem enthusiasmierten Publikum der *peuple* als neuer imaginärer Souverän, an dem sich in der Folge die revolutionäre Selbstinszenierung der Abgeordneten ausrichten sollte, an dessen Stelle im repräsentativen Zentrum des historisch-politischen Diskurses um eine *régénération* der Nation. Eine Revolution war damit noch keineswegs vollzogen, jedoch hatte der dritte Stand eine neue politische Selbstbeschreibung artikuliert, deren Erfolg und Tragfähigkeit sich noch erweisen musste. Dass sie dies schließlich tat, machte diesen performativen dann zu einem revolutionären Akt.

Furet sieht im Akt der Selbsternennung der Versammlung des dritten Standes zur französischen Nationalversammlung die „Erfindung einer neuen politischen Welt"[194]. Dabei spielt er weniger auf die neue und paradoxale Theorie der Repräsentation[195] von Sieyès u.a. an, sondern auf die Gründung der „Nation gegen den Adel."[196] Mit der revolutionären Erklärung der *Communes* zur französischen Nationalversammlung artikulierten diese einen politisch-sozialen Antagonismus zwischen der durch diesen Akt neu begründeten Nation einerseits und der ständisch-exklusiven Existenz des Adels und einer

194 Vgl. Furet: 1789, S.57.

195 Vgl. ausführlich zu den Paradoxien der revolutionären Konzeption von Repräsentation, Ran Halévi: „La révolution constituante. Les ambiguïtés politiques", in, Lucas: French Revolution, S.69ff.

196 Vgl. Furet: 1789, S.57.

politischen Aristokratie, die in diesen hineinprojiziert wurde, andererseits. Die polemische Artikulation dieses Antagonismus im Verlauf der Generalstände konnte zweifellos an ältere bürgerlich-populistische Ressentiments anknüpfen, die in Adel, Ständeordnung und Privilegien angesichts der aktuellen politischen Krise des *Ancien Régime* zunehmend die Grundübel der Gesellschaft ausmachten. Im Kontext der Generalstände spitzte sich dieser anti-aristokratische Diskurs dahingehend zu, dass die längst sprichwörtlich gewordene „Dekadenz“ und *dégénération* des Adels oder wie oftmals schärfer formuliert wurde: der feudalen Aristokratie, als diejenige „Erkrankung“ der Nation markiert wurde, die durch die anvisierte Wiederherstellung, die viel beschworene *régénération* der Nation, überwunden werden sollte. Indem also die erhoffte Wiederherstellung der Nation in diesem – einer medizinischen Metaphorik entstammenden – Sinne aufgefasst wurde, schrieben solche nationalen Erwartungen unweigerlich die Motive eines fundamentalen Antagonismus zwischen Nation und Adel in das historisch-politische Gefüge der Generalstände ein.[197]

Antagonismus ist hier im Unterschied zu Begriffen wie Widerspruch oder Gegensatz dergestalt zu verstehen, und dies schließt an den Begriff des Antagonismus an, den Laclau und Mouffe diskurstheoretisch reformuliert haben[198], dass die eine Seite jeweils die Selbstverwirklichung der Identität der anderen Seite verhindert. Der Selbstverwirklichung oder Wiederherstellung der Nation stand demnach, so jedenfalls das Narrativ, dessen sich die *Communes* bedienten, allein schon die bloße Existenz des Adels als solchem sowie seiner aristokratischen Vorrechte und Privilegien gegenüber. Indem die Generalstände von 1789 infolge des monarchisch-höfischen Zeremoniells dem Adel ein Forum boten, in der nunmehr zugespitzten aktuellen Situation ihre exklusive Sonderstellung gegenüber den selbsternannten Vertretern der *Communes* zu inszenieren, ja sogar zu zelebrieren, konnte der zuvor abstrakt formulierte politisch-soziale Antagonismus eine konkrete sinnlich erfahrbare Gestalt annehmen. Die offenbare Verweigerung des Adels, sich mit den *Communes* zu vereinigen, und die bloße Existenz einer separaten Kammer des Adels mit faktischem Vetorecht konnte so zur negativen Folie, zu einem Leitmotiv für die neue politische Selbstbeschreibung des *Tiers Etat* als *Assemblée Nationale* werden.

---

197 Vgl. ebd., S.57. Fundamental heißt hier allerdings keineswegs substantiell, sondern betont den konstitutiven Charakter dieses artikulatorisch hergestellten Antagonismus für die Formierung des Politischen in den Generalständen.

198 Vgl. Laclau/Mouffe: Hegemony, S.93ff.

Die neue politische Selbstbeschreibung der Abgeordneten des dritten Standes als *Assemblée Nationale* generierte maßgeblich im Prozess ihrer Erzeugung, die auf die vielfältigen Diskurse um Privilegien/Ständeordnung, Souveränität/Repräsentation und schließlich vor allem um die historisch-politische Konstitution der Nation zurückgriff, den politisch-sozialen Antagonismus zwischen der nunmehr dezidiert „bürgerlichen" Nation einerseits und dem Adel mitsamt seinen Privilegien andererseits. Dieser Antagonismus war eben nicht einfach in der Sozialstruktur des *Ancien Régime* gegeben, wie von der älteren Forschung oftmals behauptet und nunmehr durch neuere Studien vielfach widerlegt[199], sondern aktualisierte und erzeugte sich theatralisch im Diskurs um und den Debatten in den Generalständen selbst. Schließlich formierte sich die Gründung der Nation gegen den Adel[200] durch die genuin politische Artikulation dieses Antagonismus durch die Versammlung der *Communes* in den Generalständen. In diesem Sinne greift hier zunächst der Begriff des Antagonismus von Laclau/Mouffe. Der Anspruch des bisherigen *Tiers Etat*, die Nation insgesamt zu repräsentieren, wendete sich gegen jede Form politischer Vorrechte, insbesondere jedoch gegen den politischen Vormachtsanspruch des Adels und bezog seine genuin politische Qualität aus der theatralischen Polemik gegen den Adel. Theatralisch, weil bereits an der imaginären Macht des *peuple* als Publikum dieses Akts eines emphatischen öffentlichen Handelns (Hannah Arendt) ausgerichtet. Insofern präsentierte sich die Konstituierung der französischen Nationalversammlung aus der Versammlung der *Communes* heraus als politische Innovation. Indem sie jedoch gleichzeitig auf vielfältige anti-aristokratische Diskurse rekurrierte, ja diese geradezu theatralisch inszenierte, erzeugte sie retroaktiv einen über das theatralisch formierte Politische, manifest in der Polemik in den Generalständen, hinausgehenden sozialen Antagonismus, der die Umwertung der traditionell ständischen Dichotomie Adel/Volk darstellte. Die Möglichkeitsbedingung dieser schöpferischen Umwertung und revolutionären Umschrift bildete die politisch-funktionale Identifikation des *Tiers Etat*, der *Communes* mit der Nation und die kategorische Exklusion ständischer Privilegien aus dieser. Der durch diesen besagten Akt artikulierte und politisch formierte soziale Antagonismus zeichnete sich dadurch aus, dass das neue Verständnis der Nation die Existenz von Adel und Privilegien in sich ausschloss, sich geradezu über diesen Ausschluss – die Negation einer Abstimmung nach Ständen und einer ständischen Trennung sowie damit der politischen Existenz privilegier-

199 Vgl. u.a. Furet: 1789, S.29ff.

200 Vgl. ebd., S.57.

ter Stände insgesamt – definierte. So jedenfalls die politische Theorie, die hier am Werk war. Allerdings – und dies macht im Sinne von Laclau/Mouffe den Antagonismus hier aus – wurde die gesellschaftliche Verwirklichung dieses politischen Anspruches, mithin die Selbstverwirklichung dieser politisch egalitär definierten Nation verhindert durch die soziale Existenz von Privilegien, privilegierten Ständen und insbesondere des Adels, wie sie zumindest durch den tradierten Modus der Generalstände und deren Zeremoniell manifestiert worden war. Diese mangelnde gesellschaftliche Verwirklichung der neuen politischen Selbstbeschreibung der Nation bildete gewissermaßen die (negative) Möglichkeitsbedingung dieser und der folgenden revolutionären Artikulationen. Die plötzlich (ereignishaft) aktualisierte Eigenlogik des Politischen, wie es sich in den Generalständen formierte, distanzierte den selbsterzeugten sozialen Antagonismus zwischen Adel und Volk nunmehr in der politischen Gründung der Nation gegen den Adel.

„Vous prouverez à la noblesse: que vouloir l'aristocratie, c'est vouloir le pouvoir, et non pas la liberté; que la liberté est une chose tellement commune, qu'il est impossible qu'elle existe, partout où l'on peut dire qu'un citoyen a plus de liberté qu'un autre...“[201]

Die neue politische Selbstbeschreibung des dritten Standes als *Assemblée Nationale* aktualisierte nicht nur die Diskurse um Nation, Repräsentation, Souveränität und ständischer Ordnung, sondern manifestierte also einen politisch-sozialen Antagonismus zwischen Nation und Adel. Indem sich der dritte Stand nun als Nation bezeichnete, artikulierte er den ständischen Antagonismus zwischen *Tiers Etat* und Adel auf neuartige Weise. So formulierte der *Tiers*-Abgeordnete Bergasse mit den oben angeführten Worten den Antagonismus zwischen einer freien Nation einerseits und der Aristokratie andererseits. Prinzip und Freiheit der Nation auf der einen und die Existenz aristokratischer Exklusivität und Machtbesessenheit auf der anderen Seite gerieten derart in einen fundamentalen Antagonismus, der durch die Erklärung des *Tiers Etat* zur *Assemblée Nationale* keineswegs aufgehoben, sondern durch diesen überhaupt erst dramatisiert wurde. Nicht zufällig bildete das Feindbild der Aristokratie, das Motiv einer fortwährenden aristokratischen Verschwörung und einer durch den Adel geführten Konterrevolution

---

201 AP, VIII, S.115.

die Hauptantriebskraft des revolutionären Prozesses und seiner spektakulären Verselbständigung bis hin zum späteren Terror.[202]

Der revolutionäre Prozess entfaltete sich schließlich im Modus des Ressentiments selbstreferentiell, und zwar indem der dritte Stande und der *peuple* in den Generalständen ihre Kränkung und Zurücksetzung durch die bloße Existenz aristokratischer Privilegien beobachtend nachempfanden, wiederholten und in einen politischen Willen zum Subjekt umsetzten. Nicht das anti-aristokratische Ressentiment des Bürgertums und des *peuple* an sich war neu, sondern die öffentliche Form seiner politischen Inszenierung und theatralischen Ausgestaltung in der Versammlung der Generalstände. Diese ermöglichte überhaupt erst die effektive Umschrift der politischen Exklusion des *peuple* in eine neue Selbstbeschreibungsformel politischer Inklusion in der Form der Nation. Nachdem die ständische Kleiderordnung und die räumliche Segregation zwischen den privilegierten Ständen auf der einen und dem *Tiers Etat* auf der anderen Seite von diesem als Diskriminierung wahrgenommen wurde, ring die Versammlung des dritten Standes mit sich selbst um die weitere Vorgehensweise und damit zusammenhängend um das eigene politische Selbstverständnis. Insbesondere die Erfahrungen mit der offensichtlich kompromisslosen Haltung des Adels aktualisierte und intensivierte das bürgerliche Ressentiment gegen ständische Privilegien und ihre Inhaber.[203] Weniger die gesellschaftstheoretischen Reflexionen von Sieyès u.a. über die schädlichen und pathologischen Wirkungen der Privilegien und des Adelsstands an sich als vielmehr die unmittelbar in Versailles erfahrene höfisch-adlige Selbstinszenierung des adligen Überlegenheitsgefühls und die damit verbundene zeremoniell ausgestaltete Geringschätzung des *Tiers Etat* brachte diesen gegen den Adel und die Vormachtstellung der privilegierten Stände auf. Nicht in erster Linie die Wirklichkeit des *Ancien Régime* außerhalb der Generalstände, sondern die Art und Weise, wie die Generalstände im Mai und Juni 1789 das *Ancien Régime* präsentierten, führte dazu, dass sich das vor allem anti-aristokratische Ressentiment im *Tiers Etat* in dessen eigenmächtigen Akt der Konstituierung einer französischen Nationalversammlung schöpferisch umsetzte.[204] Eine wichtige neuartige Rolle sollte in diesem Prozess auch der *peuple* als Publikum in der Versammlung des dritten Standes spielen.[205] Mithin schrieb die Selbsternennung des dritten Stan-

---

202 Vgl. Furet: 1789, S.67ff.

203 Vgl. auch Tackett: Revolutionary, S.142ff.

204 Vgl. auch Doyle: Origins, S.156.

205 Vgl. ebd., S.157.

des zur französischen Nationalversammlung in ihrer theatralischen Form den *peuple*, der bis dahin lediglich wie in den *Cahiers de doléances* als Träger des Ressentiments fungiert hatte, als neuartigen Akteur in den politischen Diskurs ein und begründete (auch) in diesem Sinne eine neue Semantik politischer Inklusion.

Die Selbsternennung der Versammlung der *Communes* zur Nationalversammlung ging maßgeblich aus einem dramatisch stilisierten Aufstand gegen die offenbare Arroganz und Exklusivität des Adels hervor. Der Adel und (noch) nicht der König verkörperten nicht nur das Feindbild einer aufgeklärten und funktional gegliederten Gesellschaft à la Sieyès u.a., sondern stellte die willkommene Projektionsfläche für das bürgerlich-populistische Ressentiment gegen die eigene wahrgenommene, weil durch das Zeremoniell der Generalstände aufgeführte, politisch-soziale Inferiorität dar. Dies wurde nicht zuletzt deutlich in der Solidarisierung des *peuple* mit den bürgerlichen Vertretern des dritten Standes und manifestierte sich in dem allgemeinen Glauben an eine absolute Souveränität (über jeder ständisch-partikularen Macht), sei es noch der König oder bereits die Nation. Schon dass die politische Formierung des sozialen Antagonismus in dieser Situation der dramatischen Theatralik einer allgemeinen Wahrnehmung der Kränkung von drittem Stand, Nation und *peuple* durch die bloße Existenz von Adel und Privilegien bedurfte, führt die fundamentale Rolle und mithin schöpferische Macht des Ressentiments für die Resignifikation des Politischen, wie sie sich hier vollzog, vor Augen. Nicht das Feindbild, das der Adel dafür präsentierte, als solches, sondern gerade dieses Schöpferisch-Werden des ansonsten stets resignativen und lähmenden Ressentiments prägte diesen revolutionären Akt aus. Die politischen Forderungen und Erwartungen der Vertreter des dritten Standes besonders hinsichtlich der gemeinsamen Versammlung und Abstimmung aller drei Stände schienen bereits zu Beginn der Generalstände klar. Es bedurfte jedoch offensichtlich einer Aufführung, die die Arroganz und Kompromisslosigkeit des Adels einerseits und die politisch-soziale Zurücksetzung, Lähmung und Kränkung des *Tiers Etat* andererseits noch einmal sichtbar machte. In dieser Aufführung bildeten sich die verschiedenen Rollen heraus, die zunächst durchaus der monarchischen Inszenierung folgten, schließlich jedoch durch das eigenmächtige Handeln der Abgeordneten der *Communes* zu einer Umschrift der monarchischen Inszenierung führten. Genau hier wurde das Ressentiment schöpferisch.

„Nous ne sommes rien, et nous priverions la nation des ressources que la Providence lui préparait pour secouer au joug du despotisme! Nous ne sommes rien, et nous lui

ferions tout le mal que ses plus cruels ennemis, les vainqueurs les plus barbares pourraient lui faire! Et quel est le motif de cet emprunt? vous a-t-on dit: c'est de mettre le Roi de notre côté; c'est de dissiper ces intrigues sourdes et secrètes dont les communes seraient incessamment victimes; c'est, en un mot, de rendre notre cause plus favorable. Notre cause est juste, et nous avons pour nous le témoignage de notre conscience. Le Roi n'est pas moins juste; et, comme la justice est une, il ne peut être contre elle. Mais il est obsédé, trompé! s'écrie-t-on."[206]

Das allgemeine Leiden an der feudalen Unterwerfung und sprichwörtlichen Kränkung der Nation durch die exklusiven Privilegien des Adels wurde hier zum schöpferischen Grund nationaler Einheit und absoluter Gerechtigkeit erklärt. Die offensichtliche Spaltung der Generalstände durch das kompromisslose Verhalten des Adels, das der König zumindest duldete, verdeutlichte demnach einmal mehr, welcher politische Feind konstitutiv werden sollte für die neue politische Selbstbeschreibung der *Communes*. Zugleich äußerte Camus hier für die *Communes* den Willen, aus dem Status der eigenen Nichtigkeit und Passivität auszubrechen und unabhängig vom König, der mehr und mehr aristokratisch korrumpiert werde[207], im Sinne der eigenen gerechten Sache aktiv zu werden. Die Opferrolle, die den Vertretern des *Tiers Etat* in den Generalständen offenbar zugeschrieben wurde, wendeten diese nun zum schöpferischen Grund ihrer Revolte gegen die monarchisch-aristokratische Selbstinszenierung des Regimes. „The struggle for status, the desire – in abbé Sieyès's phrase – to be recognized as ‚something' in the social order, became an all-consuming passion, pushing them toward a break."[208] Die bisherige Ohnmacht der *Communes*, ihre auch vom *peuple*-Publikum unterstützten Forderungen gegen den Adel und beim König durchzusetzen, warf sie auf die Frage des eigenen Selbstverständnisses zurück. Der Bruch mit dieser alten Ordnung, den die Erklärung zur *Assemblée Nationale* markierte, ging unmittelbar aus der situativen Zuspitzung hervor, die die Frage nach dem eigenen Selbstbewusstsein vor dem Hintergrund des als arrogant wahrgenommenen adligen Umgangs mit diesem betraf.[209] Damit rückt nicht nur die diskursive, sondern vor allem auch die sinnliche Qualität dieses Ereignisses in den Blick. Im Verlauf der Generalstände aktualisierten

---

206 AP, VIII, S.121.

207 Vgl. zu derartigen Befürchtungen eines verstärkten Einflusses des Adels auf den König auch Tackett: Revolutionary, S.143f.

208 Ebd., S.144.

209 Vgl. auch ebd., S.144.

sich nicht nur ihre diskursiven Möglichkeitsbedingungen, sondern darüber hinaus schrieb sich die unmittelbar inszenierte Erfahrung in den wenigen Wochen der Versammlung der Generalstände in die zuvor diskursiv gebildeten Rollen der Protagonisten vor allem des dritten Standes ein. Hier wirkte die Macht des Ressentiments in ausschlaggebender Weise an der Formierung des Politischen mit. Das Ressentiment als unmittelbar sinnliche Erfahrung der politisch-sozialen Zurücksetzung, Geringschätzung, Kränkung bzw. schlicht Ohnmacht von drittem Stand und *peuple* angesichts der bloßen Präsenz von Aristokratie und Privilegien prägte sowohl den wiederholt artikulierten politisch-sozialen Antagonismus zwischen einer zunächst noch imaginierten politisch egalitären Nation und dem Adel, als auch die neue politische Selbstbeschreibung des *Tiers Etat* als *Assemblée Nationale*. Gewiss kursierten mit den Schriften von Mably und Sieyès bereits seit einiger Zeit derartige Vorstellungen, zu einer handlungsleitenden politischen Doktrin und Maxime wurden sie jedoch erst auf der öffentlichen Bühne der Eitelkeiten, als die sich die Generalstände präsentierten.

Dieser performative Akt artikulierte nicht nur die Wiederherstellung der Nation, sondern schuf darüber hinaus in theatralischer Manier, die sich vor allem an der zugleich physischen und weitergehenden imaginären Präsenz eines *peuple*-Publikums ausrichtete, eine neue ästhetische Modalität des Politischen. Denn die eigenmächtige neue politische Selbstbeschreibung der *Communes* richtete sich nicht nur polemisch gegen die exklusiven Sonderrechte der privilegierten Stände und die offenbar konspirativen und intriganten Formen höfischer Politik[210], die sich in den Generalständen noch einmal ausdrücklich inszeniert hatten, sondern subvertierte unweigerlich auch die monarchische Inszenierung des alten Regimes, die dem *Tiers Etat* eine, allerdings unzulänglich definierte, Rolle zugeschrieben hatte. Mit ihrer neuen politischen Selbstbeschreibung als *Assemblée Nationale* schrieben die *Communes* das höfisch inszenierte monarchistische Herrschaftsritual, das die Generalstände traditionell darstellten, zu einem theatralischen Spektakel um, in dem nicht zuletzt die Adressierung eines Publikums es ermöglichte, politische Inklusion als Modus einer vergemeinschaftenden Selbstbeschreibung (der Nation) zu inszenieren. Dieser neuartige Modus des Politischen ersetzte mithin theatralisch die klassischen Formen höfischer Politik, die sich traditionell hinter den Kulissen Versailles abgespielt hatte. Die politisch erklärte Wiederherstellung oder Begründung der Nation verdankte sich dabei eben einer theatralischen Aufführung, die eine weitgehende „Degeneration" von

210 Vgl. Henshall: Absolutism, S.74ff.

Adel und Hof bloßstellte und die offenbare Zurücksetzung und genuine Kränkung der *Communes* öffentlich vorführte. Die höfische Selbstinszenierung der monarchischen Ständegesellschaft geriet so zu einer fratzenhaften Karikatur eines aristokratischen Popanzes.[211] Die sinnliche, also ästhetische Dimension dieses Ereignisses zeigt sich deshalb nicht zuletzt in der Macht und anschließenden Verselbständigung des Ressentiments, das sich zunächst vorwiegend gegen die Aristokratie richtete, implizit aber immer mehr die Figur des Königs, dessen Souveränität und Autorität die Generalstände eigentlich hätten wiederherstellen sollen, unterminierte.

5. ZWISCHENFAZIT: DER PROZESS DER REVOLUTION, DIE SELBSTERLÖSUNG DER NATION UND DIE POLITISCHE ERLÖSUNGSFORMEL DES SUBJEKTS

„[s]ocial reality gave way to dramatic mimesis because history did not allow human beings to pursue their own ends. They were thrown into rôles prepared for them in advance. Beginning in a situation which they had not created, they were transformed by a ‚plot' that operated according to certain rules. [...] The ‚circum-stances' in which historical acts take place constitute an external continuity between the men who are to act historically in the present and other actors who once trod the stage."[212]

Im Hinblick auf die Akteure der Revolution von 1789 argumentiert Rosenberg weiter, dass

„the revolutionists were easily deceived both as to what they were doing and as to who they were. They imagined they were performing the part set down for them by the events of their own lives – their action became a spontaneous repetition of an old rôle. They imagined they were playing themselves – they were but mimicking the engraving of a hero on one of history's old playbills"[213]

Die historischen Akteure und revolutionären Protagonisten verkörperten demnach in ihrer eigenen Inszenierung und performativen Subjektivierung

211 Vgl. auch zu den revolutionär imaginierten „monstres d'une aristocratie fantastique", de Baecque, S.195ff.

212 Harold Rosenberg: The Tradition of the New, New York 1965, S.155.

213 Vgl. ebd.

selbst einen diskursiv reifizierten Status historischen Wissens, der ihrer konstitutiven Selbstbeschreibung inhärent war.[214] Die bemerkenswerte Selbstreferenz und historische Reflexivität des Prozesses der Revolution von 1789 war insgesamt allerdings dadurch charakterisiert, dass der revolutionäre Diskurs nicht nur eine fundamentale historische Zäsur zwischen dem *Ancien Régime* und der modernen Politik artikulierte, sondern diese Selbstbeschreibung mit der inszenierten Selbsterlösung der Nation und einem Zukunftsversprechen des korrespondierenden Subjekts verknüpfte. Insofern dieser Inszenierungscharakter bereits zu Beginn der Revolution 1789 deutlich hervortrat, orientierte sich der Prozess der Revolution sukzessive daran, wie er bereits zeitgenössisch beobachtet wurde, welche Resonanz er im neuartigen Publikum der Politik fand und welche Rolle dabei den jeweiligen revolutionären Akteuren zugeschrieben wurde, indem sich die revolutionären politischen Kommunikationen als revolutionäre politische Handlungen beschrieben und inszenierten, die wiederum an ein kollektives revolutionäres Bewusstsein appellierten. Im Rahmen der basalen strukturellen Kopplung von Kommunikation und Bewusstsein lässt sich also die exponierte Rolle der politischen Akteure wiederbeschreiben, die sich gerade „in dem Maße konfigurieren als sie beobachten, wie sie als Akteure beobachtet werden."[215] Dies zeigte sich in besonderer Weise im revolutionären Prozess der Konstitution einer *Assemblée Nationale* 1789, indem die Artikulation dieser politischen Selbstbeschreibung dezidiert an ihrer Rezeption durch ein komplementäres Publikum ausgerichtet war. So äußerte sich in den Debatten um die Konstitution der Nationalversammlung nicht zuletzt das Selbstverständnis, auf einer politischen Bühne zu spielen, die anhand der projizierten Erwartungen des Publikums gemessen und vermessen wurde. Ganz deutlich wird dies bei der Debatte um den Namen der „neuen" Versammlung, die gewissermaßen ihrem eigenen Nominalismus gehorchte, als sie darum stritt, ob sie sich als Vertretung der Nation oder des Volkes ausweisen sollte. Die besondere Radikalität des Prozesses der Revolution entfaltete sich in ihrem weiteren Verlauf dergestalt, als die jeweiligen politischen Akteure im Namen des kollektiven revolutionären Subjekts der Nation jeweils daraufhin beobachtet, verdächtigt und eventuell verurteilt werden sollten, ob sie ihren jeweiligen revolutionären Anspruch lediglich prätendierten. Der revolutionäre Verdacht, die Akteure seien bloß

214 Vgl. hierzu auch Otto: Genealogie, S.176ff.

215 Vgl. Klaus P. Japp: „Politische Akteure", in: Soziale Systeme, 12, 2, 2006, S.222-246.

Agenten der aristokratischen Konterrevolution war mithin bekanntlich allgegenwärtig und folgenreich.

Allerdings vollzog sich der revolutionäre Prozess der Selbsterlösung der Nation gegenüber dem *Ancien Régime* ebenfalls reflexiv, indem er sich darüber hinaus historisch fundierte und legitimierte. Diese konstitutive Reflexivität des Prozesses der Revolution mündete daher nicht zufällig auch in entsprechend stilisierte historische Selbstbeschreibungen. Exemplarisch für eine solche historische Selbstbeschreibung der Revolution ist Rabaut Saint-Etiennes Werk „Précis de l'histoire de la révolution françoise", das 1792 erschien. Es verbindet die Darstellung des Verlaufes der revolutionären Ereignisse mit einer einführenden weitergehenden Entstehungsgeschichte der Revolution, so dass sich eine genealogische Lektüre dieses „Diskurses der Revolution über sich selbst" geradezu anbietet. So kann dieses Werk als eines der ersten gelten, in denen die französische Gesellschaft des 18. Jahrhunderts hinsichtlich der Möglichkeitsbedingungen dieses und der weiteren revolutionären Ereignisse betrachtet wird. Eine historische Selbstbeschreibung der Revolution liegt hier insofern vor, als Rabaut Saint-Etienne gewissermaßen die Herkunft der Revolution in Form ihrer Vorgeschichte beleuchtet, um die Revolution aus ihrer Genese heraus zu erklären. Das Ereignis der Generalstände wird darin geradezu als eine Epiphanie des revolutionären Prozesses stilisiert. Die ersehnten Generalstände von 1789 synchronisierten und konzentrierten demnach die öffentliche Wahrnehmung ereignishaft in der Erwartung einer messianischen *régénération*. Zugleich – und dieses mythische Heraufziehen der Generalstände überlagernd – betont Saint-Etienne das revolutionäre Handeln der *Communes* im Einklang mit dem imaginierten *peuple* und legitimiert dieses Handeln mit dem Antagonismus zwischen einer freien wiederhergestellten Nation einerseits und einem degenerierten Adel andererseits. Damit zusammenhängend beschreibt er die Generalstände von 1789 als politische Bühne, auf der die *Communes*, bestärkt durch die Anwesenheit eines Publikums, gegen die Protagonisten der höfisch-adligen Selbstinszenierung, die ihnen zustehende Rolle angenommen und anschließend revolutionär ausgestaltet haben. Diese Erzählung Rabaut Saint-Etiennes implizierte allerdings nicht nur eine historische Selbstbeschreibung der Revolution und ihrer Protagonisten, sondern bildet darüber hinaus ein erstes Beispiel (post)revolutionärer Erinnerungspolitik in Frankreich, die im Namen der republikanischen Nation eine historisch-politische Adressierung von Subjekten darstellt. Dazu kehrte sie strategisch das historische Narrativ der Exklusion der Nation im *Ancien Régime* um in ein Metanarrativ umfassender politischer Inklusion.

Eine zentrale Fragestellung der bisherigen historischen Forschung richtet sich darauf, wie sich im revolutionären Diskurs politische Akteure mit dem Anspruch konstituierten, für das Volk, die Nation oder auch die Massen zu sprechen und wie durch den Rekurs auf diese Instanzen diese wiederum als eigenständige politische Akteure geschaffen wurden. Dabei gerät nicht zuletzt die Paradoxie einer faktischen politischen Repräsentation der Nation bzw. des Volkes durch die Nationalversammlung angesichts deren gleichzeitigem revolutionären Anspruch, die Nation bzw. das Volk als einzigen Souverän zu instituieren, in den Blick.[216] Die revolutionäre Selbstbeschreibung entfaltete diese Paradoxie in der Zeitdimension, indem sie mit der Inklusionsformel der Nation das kollektive Erlösungsversprechen eines neuen politischen Subjekts verband. Der Prozess der Revolution vollzog sich durch die wiederholte kollektive Adressierung des politischen Publikums im Namen der Nation und artikulierte zugleich eine veritable historische Zäsur zwischen dem entsprechend so bezeichneten *Ancien Régime* und einer durch die Revolution konstituierten Gegenwart inklusive eines Zukunftsversprechens, versinnbildlicht in der neuen revolutionären Zeitrechnung. Dass die Revolution nicht nur dem *Ancien Régime*, sondern in ihrem weiteren Verlauf auch sich selbst den Prozess machte, ist eine andere Geschichte, zeigt jedoch noch einmal nachdrücklich die radikale Selbstreferenz des Prozesses der Revolution. Dennoch insistierte das revolutionäre Erlösungsversprechen der republikanischen Nation im weiteren Prozess der Ausdifferenzierung des politischen Systems in Frankreich. So kompensierten die Inklusionsformel der republikanischen Nation und die Erlösungsformel des Subjekts semantisch in gewisser Weise die zunehmende funktionale Differenzierung der Gesellschaft. Der damit begründete umfassende und universalistische Anspruch des Staates, gleichsam in der Nachfolge des absoluten monarchischen Souveräns das herrschende Zentrum der Gesellschaft zu bilden, musste zwar einerseits strukturell an eben dieser funktional differenzierten Gesellschaft scheitern, konstituierte aber andererseits dauerhaft die monumentale Selbstbeschreibung des politischen Systems in Frankreich.

216 Vgl. auch Hunt: Symbole, S.33ff. u.65ff.

Exkurs: Der Dandy und sein Publikum – Eine postrevolutionäre exklusive Inklusionsfigur im 19. Jahrhundert

Im 19. Jahrhundert machte zunächst ausgehend von England, dann jedoch insbesondere in Frankreich eine metropolitane und postrevolutionäre Figur der demonstrativen Exklusionsindividualität sowie der exklusiven Inklusion eine eigentümliche Karriere: der Dandy. Der Dandy lässt sich am besten dadurch charakterisieren, dass er bezogen auf historisch etablierte Figuren der Inklusion und der Subjektivierung im 19. Jahrhundert gerade deren Umkehrung inszenierte und verkörperte. Zunächst einmal steigerte der Dandy allerdings die Logik der Exklusionsindividualität dergestalt zur Paradoxie, dass er den konventionellen Sachverhalt der Exklusionsindividualität, das Individuum gerade in der Umwelt, also außerhalb sozialer Systeme zu konstituieren, durch eine exzentrische Exklusion aus den damit korrespondierenden konventionellen Leistungs- und Publikumsrollen der sich im 19. Jahrhundert irreversibel etablierenden funktional differenzierten Gesellschaft ergänzte und gleichsam überbot. War der oben beschriebene *citoyen* im Sinne der politischen Inklusion und im Rahmen der Gouvernementalität aktiv frei, indem er sich an der diskursiven Norm und Praxis der Freiheit ausrichtete und somit an seiner eigenen (Selbst-)Regierung mitwirkte, so reüssierte der Dandy demgegenüber durch seine ausgesprochen passive Unabhängigkeit. „Seine Triumphe beruhten auf seiner unverschämten Teilnahmslosigkeit“[1], so charakterisierte Barbey d’Aureville den Dandy *par excellence* George Brummell. Damit posierte der Dandy gewissermaßen als Figur der Exklusionsindividualität zweiter Ordnung, die sich dann jedoch gerade vermittels dieser reflektiert inszenierten Rolle zutiefst exklusiv, ja ausgesprochen elitär gesell-

1 Jules Barbey d’Aureville: Über das Dandytum und über George Brummell. Ein Dandy ehe es Dandys gab, Berlin 2006 (orig. Caen 1845), S.50.

schaftlich (hyper-)inkludierte, und zwar vornehmlich durch seine einzigartigen Manieren. „Manieren sind die vereinigten Bewegungen des Geistes und des Körpers."[2] Insofern die Qualitäten und Attribute des Dandys allerdings schwer zu fassen waren, verkörperte er die reine Unbestimmtheit des aus der Ästhetik bekannten *je ne sais quoi*. Ja, die programmatische Unberechenbarkeit des Dandys machte seine (Inklusions-)Rolle, die ja inhärent Erwartungen formulierte, geradezu paradox, „denn eine Eigenschaft des Dandys besteht darin, nie zu tun, was man von ihm erwartet."[3]

Insbesondere verkörperte der Dandy schließlich die Umkehrung der Inklusionsfigur des politisch aktiven bzw. interessierten *citoyen*, der einerseits an der *volonté générale* mitsamt ihren institutionellen wie diskursiv-praktischen Implikationen partizipierte und andererseits in seinem negativen Abzieh- bzw. Vexierbild des *bourgeois* zugleich unbehelligt von dieser aktualisierten politischen Inklusion seinen diversen anderen gesellschaftlichen Angelegenheiten nachging. Dazu bediente sich der Dandy einer aristokratischen Attitüde, die er zwar der Logik der überkommenen primär stratifizierten Gesellschaft entlehnte, die er allerdings unter den spezifischen Bedingungen der funktional differenzierten Gesellschaft des 19. Jahrhunderts aktualisierte, indem er sowohl die aktive politische Inklusion des *citoyen* als auch die passive politische Inklusion des *bourgeois*, mithin sowohl die aktualisierte wie die potentielle Publikumsrolle der Politik nicht nur durch eine deziediert apolitische Haltung herausforderte, sondern sich darüber hinaus gerade in dieser extravaganten Rolle sein eigenes Publikum schuf, das ihn in seiner elaborierten, weil wohldosierten kommunikativen Exzentrizität bewunderte. Sein Publikum bildete dabei zunächst ganz im Sinne der ständischen Semantik die so ausgezeichnete „gute Gesellschaft", die im 19. Jahrhundert ihre primären Orte jedoch nicht mehr am monarchischen Hof in Versailles oder auf privilegierten adligen Landsitzen in der Provinz, sondern in den metropolitanen Salons, Theatern, Opernhäusern, Kunstgalerien und Cafés vor allem in Paris fand. Dementsprechend zeichnete sich der Dandy dadurch aus, dass er in der Interaktion glänzte und sich in dieser überhaupt sozial konstituierte, so als ob Interaktion und Gesellschaft sowie Person und Rolle ganz im Sinne des Selbstverständnisses der vornehmen stratifizierten Gesellschaft nicht voneinander unterschieden wären. Anwesenheit oder Abwesenheit des Dandys entschieden nicht nur über die Qualität der jeweiligen Interaktion, son-

2 Vgl. ebd., S.35.

3 Vgl. ebd., S.98.

dern auch über diejenige der sich darüber konstituierenden Gesellschaft.[4] Mithin fielen in der Figur des Dandys eine demonstrative soziale Selbstreferenz, wie sie ehemals die französische Aristokratie *par excellence* verkörpert hatte, und eine idiosynkratische psychische Selbstreferenz in der Form des Subjekts der Exklusionsindividualität in einzigartiger Weise nochmals zusammen. Denn der Dandy existierte und glänzte gesellschaftlich nicht allein durch sein modisches Äußeres wie Kleidung, Auftreten etc., sondern vorrangig durch die gleichermaßen elaborierte wie ungezwungene Kommunikation und Darstellung von Geist, französisch: *esprit*. In seinem faszinierenden Schein fielen Kommunikation und (Selbst-)Bewusstsein, Außen und Innen, eben in bemerkenswerter Weise zusammen. Darüber hinaus exponierte sich der Dandy allerdings ebenfalls in seiner öffentlichen Präsenz, auch vermittelt über Anekdoten, Berichten und Geschichten jeder Art über ihn, wie sie mündlich in Gerüchten und Klatsch verbreitet wurden oder schriftlich in Literatur, Zeitungen und Zeitschriften kursierten, einem Massenpublikum. Dadurch erlangte er einen öffentlich wahrnehmbaren und wahrgenommenen Status, der später im 20. Jahrhundert massenmedial als Prominenz figurierte.

Insgesamt inszenierte sich der Dandy außerhalb und gegenüber der funktional differenzierten Gesellschaft und damit ebenfalls außerhalb und gegenüber der funktional spezifizierten Politik dieser Gesellschaft. Semantisch erschien der Dandy aufgrund seines elaborierten Zynismus daher nicht nur als freilich eloquent apolitisch, sondern infolge seiner blasierten Verweigerung konventioneller Inklusionsrollen als „asozial". Im omnipräsenten Diskurs der Degeneration, der sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts in verschiedenen Funktionssystemen entfaltete, konvergierte die Figur des Dandys zunehmend mit der des Verbrechers, indem beide gleichermaßen, freilich wiederum in je spezifischer Weise pathologisiert wurden. Denn der Dandy entzog sich in seiner ästhetischen Revolte nicht nur jeder wie auch immer gearteten moralischen Anrufung als Subjekt, sondern neben der Inklusion in andere Funktionssysteme insbesondere auch jeder politischen Adressierung, die überhaupt erst das Publikum der Politik konstituierte. Dies wurde insbesondere Ende des 19. Jahrhunderts im so genannten *Fin de Siècle* signifikant, als die Semantik der Massengesellschaft zwar keineswegs ausschließlich, aber auch nicht zuletzt in der Politik reüssierte. Dabei inszenierte sich der Dandy geradezu als eine postrevolutionäre Gegenfigur zum Revolutionär, dessen Rolle ja gerade darin bestand, die Massen politisch zu adressieren, um sie zum Vehikel der politischen Umkehrung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse in

4 Vgl. ebd., S.65.

der Form des Staates zu machen. Demgegenüber inszenierte sich der Dandy ausgesprochen selbstreferentiell vor seinem Publikum, und zwar vornehmlich zu seiner eigenen exklusiven und elitären Distinktion gegenüber den Massen und ihrer viel zitierten Mediokrität.

Der Dandy verkörperte und resümierte im 19. Jahrhundert letztlich *par excellence* den Übergang der stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft, der damals indes bereits Geschichte war und der Vergangenheit angehörte. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde diese Geschichte insbesondere unter dem Titel der Kulturkritik und zuweilen in einem nostalgisch-melancholischen Gestus semantisch monumental als irreversibler Nieder- und Untergang der ständischen Gesellschaftsordnung beschrieben und häufig beklagt, nachdem die scheinbar gleiche Geschichte im 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter den optimistischen und zukunftsgerichteten Titeln Kritik, Aufklärung und Fortschritt beschrieben worden war. Während die politische Figur des Revolutionärs daran anknüpfte, indem dieser die kritische und utopische Inspiration des aufgeklärten *citoyen* politisch radikal und konsequent aktualisierte, epilogisierte der Dandy gleichsam den Untergang des *Ancien Régime*, dies freilich zutiefst innerhalb des ästhetischen Diskurses der Moderne. *Décadence* – zunächst Fremdbeschreibung – wurde im Fin de Siècle daher die höchst moderne Signatur des Dandys. Paradoxerweise trug der Dandy jedoch der funktional differenzierten Gesellschaft wiederum gerade dadurch Rechnung, dass er nicht etwa wie der Revolutionär ein gesellschaftliches Funktionssystem, in diesem Fall die Politik, zum Fokus der Gesellschaft erklärte und als Vehikel gesamtgesellschaftlicher Veränderungen betrachtete, sondern der Komplexität der gesellschaftlichen Differenzierung mit nichts als ausgesprochener Eleganz, Eitelkeit und vor allem Ironie begegnete, ohne freilich damit einen weiteren funktionalen Bereich sowie eine entsprechende funktional spezifizierte Inklusionsrolle hervorzubringen.[5] Denn trotz der modischen und ästhetizistischen Form der Revolte[6] des Dandys wirkte er weder an der Ausdifferenzierung eines Funktionssystem der Mode, insofern davon überhaupt die Rede sein kann, noch an der Ausdifferenzierung der Kunst mit; er wurde und blieb in beiden Bereichen allerdings zeitweise und vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowie zu Beginn des 20. Jahrhunderts ein semantisches Leitmotiv.

5 Vgl. auch Bohn: Inklusion, S.64, FN 23.

6 Vgl. geistesgeschichtlich bedeutsam zum Dandy als Figur der Revolte Albert Camus: Der Mensch in der Revolte, Hamburg 1969, S.41ff.

Im Hinblick auf die moderne Politik ist die Unterscheidung des Dandys von der Figur des Revolutionärs besonders instruktiv, um den Dandy als ausgesprochen exklusive und postrevolutionäre Figur zu begreifen.[7] Denn innerhalb der im 19. Jahrhundert entstehenden politischen Semantik der Demokratie verkörperte der Dandy expressiv einen Gegenspieler des Revolutionärs. Während der Revolutionär zukunftsorientiert an die Massen appellierte, indem er einen politischen Willen zum Subjekt artikulierte und damit ein kollektives Erlösungsversprechen verband, kommunizierte der Dandy darauf bezogen gewissermaßen ein postrevolutionäres „Bewusstsein von verschwindender Präsenz“ (Bohrer) des Subjekts, das als Prinzip „ästhetischer Negativität“[8] jede politische Hoffnung auf Erlösung durch die ästhetische Reflexion der inhärenten negativen Zeitlichkeit, also zutiefst temporal bedingten Vergänglichkeit jedes Subjekts unterminierte. Denn der Dandy formulierte wiederholt das Epigramm auf einen verschwindenden politischen Willen zum Subjekt, indem er jede politische Überzeugung durch ein gesellschaftlich wohl placiertes *Bonmot* desavouierte. Dies dementierte letztlich auch jede Geschichtsphilosophie und damit die Figur des Revolutionärs, die Gesellschaft aktiv politisch verändern wollte. Allerdings revoltierte auf seine Weise auch der Dandy, jedoch gerade nicht wie der Revolutionär durch eine Identifikation mit den Massen, sondern durch seine pathetisch-zynische Ästhetik der Distinktion, der Distanz und der Vornehmheit.[9] Der Dandy markierte überhaupt anders als der Revolutionär, der sich ja als solcher durch die Negation der herrschenden gesellschaftlichen Verhältnisse verwirklichte und identifizierte, keine gesellschaftlich eindeutige Identität, sondern inszenierte sich wiederholt als stilisiertes Ereignis und ästhetisches Pathos der Distanz

---

7 Vgl. hierzu und zum Folgenden auch Marcus Otto: „Der Wille zum Stil. Die ästhetische ‚Umwertung der Werte‘ im Fin de Siècle“, in, Jens Elberfeld/Marcus Otto: Das schöne Selbst. Zur Genealogie des modernen Subjekts zwischen Ethik und Ästhetik, Bielefeld 2009, S.85f.

8 Siehe hierzu ausführlich Karl Heinz Bohrer: Ästhetische Negativität, München 2002.

9 Zur ästhetizistisch subversiven Figur des aristokratischen Dandys in der bürgerlichen Gesellschaft siehe Karl Heinz Bohrer: Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk, München 1978, S.30-43. Vgl. auch Ellen Moers: The Dandy. From Brummel to Beerbohm, Lincoln (Nebraska) 1978, S.288.

zur modernen Gesellschaft[10]. Dem Dandy ging es also gerade nicht um Kausalitäten oder Identitäten eines politischen Willens zum Subjekt, sondern ausschließlich um einen ephemeren „Willen zum Stil“[11] und um die Form der Distinktion selbst. Die Revolte des Dandys bezog sich also nicht auf politische oder moralische Fragen, sondern provozierte im Medium des Stils selbst.[12] Dazu setzte er sich demonstrativ über gesellschaftliche Konventionen hinweg und kultivierte eine Attitüde der paradoxen Uneindeutigkeit und Verstellung[13], die sich weder auf ein Subjekt noch auf eine Rolle in der Gesellschaft zurückführen ließ. Im Gegensatz zum Revolutionär begründete und rechtfertigte sich der Dandy daher auch keineswegs als Subjekt, sondern er trachtete danach sich immer wieder neu zu erfinden, indem er sich als ereignishaft wiederholte Provokation der bürgerlichen Gesellschaft inszenierte[14]. Während der Revolutionär letztlich emphatisch der Gesellschaft einen Spiegel darbot, um deren verdeckte Widersprüche bewusst zu machen und anschließend politisch revolutionär darauf hinzuwirken diese in einer neuen Gesellschaftsordnung aufzuheben, posierte der Dandy ganz oberflächlich gemäß Baudelaires Motto „leben und sterben vor einem Spiegel“, um die wahrgenommene Dekadenz der Gesellschaftlich ausgesprochen selbstreferentiell, selbstzerstörerisch und möglichst spektakulär zu vollziehen. „Le dandysme est le dernier éclat d’héroisme dans les décadences.“[15]

In der Politik wiederum antizipierte der Dandy damit – und indem er sich zugleich in der Massenkultur um die Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert nivellierte und auflöste – gegenüber dem politisch militanten Aktivismus des Revolutionärs eventuell bereits eine symptomatische Akzentverschiebung von der aktiven zur weithin passiven Publikumsrolle, die seit der Mitte des 20. Jahrhunderts die so genannten Massendemokratien charakterisiert. Denn offensichtlich setzt die Politik im Zuge ihrer weiteren Ausdifferenzierung unter dem Titel der Demokratie anders als im Republikanismus des 18. und be-

---

10 Vgl. Peter Heller: „Nietzsche über die Vornehmen und die Vornehmheit“, in, Peter Uwe Hohendahl/Paul Michael Lützeler (Hg.): Legitimationskrisen des deutschen Adels 1200-1900, Stuttgart 1979, S.322.

11 Vgl. hierzu und zum Folgenden auch Otto: Stil.

12 Vgl. Richard Pine: The Dandy and the Herald. Manners, Mind and Morals from Brummel to Durrell, London 1988, S.12f. u. S.24.

13 Vgl. Moers: Dandy, S.301.

14 Vgl. Pine: Dandy, S.12 u. 23f.

15 Charles Baudelaires: La Peintre de la Vie Moderne, in, ders.: Oevres Complètes, Paris 1961, S.1179.

ginnenden 19. Jahrhunderts spätestens im 20. Jahrhundert zunehmend voraus, dass ihr Publikum inkludierter Individuen weitgehend passiv ist und lediglich in den periodisch abgehaltenen Wahlen buchstäblich seine Stimme abgibt.[16] Und selbst in diesen demokratischen Wahlen kommt es ja nicht auf die individuelle Stimmabgabe an, sondern auf die statistische Aggregation der Stimmen. Dies kann in diesem Zusammenhang auch als Ausdruck dafür gelten, dass sich die kommunikative Adressierung und Beobachtung des Publikums hier nicht mehr primär ausgehend von einer vorgegebenen semantischen Norm, sondern zunehmend ausgehend von einer (statistisch evaluierten und konstituierten) Normalität ereignen. Gleiches setzte sich dann im Hinblick auf die sogenannte öffentliche Meinung auch und gerade zwischen den demokratischen Wahlen fort, die im Verlaufe des 20. Jahrhunderts immer mehr zum Problem statistischer Erhebungen wird. Es ist gerade dieser kulturkritisch beobachtete Trend der Normalisierung, der sich seit dem Ende des 19. Jahrhunderts im Zeichen des „Zeitalters der Massen" (Ortega y Gasset) offensichtlich in der Politik wie in anderen gesellschaftlichen Funktionssystemen durchsetzte, dem der Dandy sich auf seine ganz exklusive Weise widersetzte und dessen konstitutives Außen er zugleich darstellte. Denn indem er sich demonstrativ als apolitisch und asozial inszeniert, wird der Dandy zu einer prominenten Figur des Anormalen, an der sich Szenarien der Normalisierung entfalten können. Bezogen auf den Dandy waren dies insbesondere Szenarien der Ansteckung, der Nachahmung und des Einflusses.[17] Dabei galt der Dandy zunächst einmal selbst als problematischer Herd der Ansteckung hinsichtlich einer potentiellen Nachahmung seines asozialen Verhaltens und seines exzentrischen Lebensstils, wie besonders plastisch in der zeitgenössischen Beschreibung des Dandys als Modegeck zum Ausdruck gelangte. Darauf bezogen vollzog der Dandy eine bemerkenswerte Umwertung, indem er seine eigene exzentrische Unabhängigkeit als gefährdet und bedroht durch eine Ansteckung seitens des demokratisierenden, moralisierenden und utilitaristischen Massengeschmacks erachtete. „Dandys stehen in einer geordneten und symmetrischen Gesellschaft für Willkür, sind aber in dem grauenhaften Puritanismus trotz aller Umsicht ansteckungsgefährdet."[18] Aus einer demokratisch orientierten politischen Perspektive galt jedoch vor allem der berüchtigte Einfluss des Dandys auf die öffentliche Meinung als

16 Vgl. hierzu Stichweh: Politische Inklusion, S.539ff.

17 Vgl. hierzu und zum Folgenden Otto: Stil, S.85.

18 Barbey d'Aureville: Dandytum, S.61.

überaus problematisch. „Er war der Autokrat der Meinungsbildung."[19] Das Medium *par excellence* des Dandys war mithin der Einfluss, und somit wurde er zu einem Problem im Dispositiv der Normalisierung, wie es sich verstärkt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts formierte. Denn diesen öffentlichen Einfluss übte er dezidiert verantwortungslos aus, und zwar nach der Maxime: „Bleibe in einer Gesellschaft, solange du noch keinen Eindruck gemacht hast; wenn du ihn gemacht hast, geh."[20] Der Dandy zeigte sich also demonstrativ sozial verantwortungslos, und dies stellte ihn im Kontext der Kulturkritik und des biopolitischen Diskurses gesellschaftlicher Degeneration Ende des 19. Jahrhunderts immer mehr in die Nähe der Figur des ebenfalls metropolitanen Verbrechers. Wie dieser galt er gleichsam als Symptom einer um sich greifenden Erkrankung des Gesellschaftskörpers, die im Dispositiv der Sicherheit als allgegenwärtige Bedrohung wahrgenommen wurde. Anders als der Verbrecher, der dadurch charakterisiert worden war, dass er der Gesellschaft unmittelbar Schaden zufügte, galt der Dandy innerhalb der Normalisierungslogik vor allem deshalb als schädlich, weil er keinen gesellschaftlichen Nutzen hatte, ja sich geradezu durch seine ausgesprochene und inszenierte Nutzlosigkeit definierte. Indem er den absoluten Vorrang ästhetischen Scheins über gesellschaftlichen Nutzen verkörperte, irritierte er ebenfalls die Ordnung der Geschlechter. Innerhalb der Matrix männlich/weiblich, die an die semantischen Codierungen nützlich/schön sowie Kultur/Natur gekoppelt war, nahm sich der Dandy als künstlich effeminierter Mann und damit zugleich als Gefahr für die vorherrschende Geschlechterordnung aus, während er diese damit paradoxerweise eventuell zugleich wiederum stabilisierte.

Im Hinblick auf die Form Inklusion/Exklusion sind schließlich der Niedergang und die antizipierte Prekarität des Dandys, letztlich also seine Exklusion interessant, wie am exemplarischen Fall Brummells deutlich wird: „Hier geht es um den Dandy, seinen Einfluss, sein öffentliches Leben, seine Rolle in der Gesellschaft. Was tut das Übrige zur Sache? Wenn man vor Hunger stirbt, fällt man aus jeder Gesellschaft heraus, man ist nur noch Mensch; man hört auf ein Dandy zu sein."[21] Während in der literarisch stilisierten Selbstbeschreibung des Dandys das Ende des Dandytums vor allem als Konsequenz einer Veränderung der Gesellschaft beschrieben wird, kann umgekehrt der Dandy im Rahmen dieser Untersuchung als durchaus parado-

19 Vgl. ebd., S.51.

20 Vgl. ebd., S.51.

21 Vgl. ebd., S.85f.

xer Ausdruck und ephemeres Monument des evolutionär vollzogenen Übergangs der ehemals stratifizierten hin zur funktional differenzierten Gesellschaft wiederbeschrieben werden: „An dem Tag, an dem die Gesellschaft sich ändert, wird es kein Dandytum mehr geben.“[22] Der Dandy verkörperte damit zugleich das moderne Paradigma eines exzentrischen Narrativs der Exklusion(sindividualität) ohne jede Möglichkeit einer Wendung hin zur zuvor beschriebenen revolutionär instituierten Selbstbeschreibungsformel politischer (Voll-)Inklusion. Darüber hinaus verweist die häufig als verweiblicht und dekadent passiv charakterisierte Figur des Dandys auch auf die Kontingenz des politisch konstituierten männlich-aktiven republikanischen Subjekts. In gewisser Weise antizipierte der zweifellos literarisch stilisierte Dandy damit etwaige spätere Krisensemantiken im Zuge des Übergangs vom republikanischen zum demokratischen Inklusionsmodell, also von republikanischer Aktivität zu demokratischer Passivität des politisch adressierten Subjekts.

22 Vgl. ebd., S.91.

Kapitel V: Die Differenzierung des Publikums der Politik – und die Passivität des Subjekts? Krisensemantiken politischer Inklusion im 19. und 20. Jahrhundert

„Eine große Ansammlung von Menschen, gesunden Geistes und warmen Herzens, erzeugt ein moralisches Bewußtsein, welches sich eine Nation nennt. In dem Maße, wie dieses moralische Bewußtsein seine Kraft beweist durch die Opfer, die der Verzicht des einzelnen zugunsten der Gemeinschaft fordert, ist die Nation legitim, hat sie ein Recht zu existieren. Wenn sich Zweifel über ihre Grenzen erheben, dann soll die betreffende Bevölkerung gefragt werden. Sie hat durchaus ein Recht, ihre Meinung in der Frage kundzutun. Das werden vielleicht die Genies der Politik belächeln, diese Unfehlbaren… Warten wir ab, lassen wir die Herrschaft der politischen Genies zu Ende gehen, ertragen wir die Verachtung der Mächtigen. Vielleicht wird man, nach fruchtlosen Versuchen, auf unsere bescheidenen, empirischen Lösungen zurückkommen.“[1]

Renan formulierte in seiner berühmt gewordenen Rede „Was ist eine Nation?“ nicht nur die einschlägige Definition der Nation als tägliches Plebiszit, mithin als ständig wiederholter Ausdruck eines kollektiven politischen Willens, sondern artikulierte darüber hinaus einen Zusammenhang zwischen Nation, Population und schließlich auch Gesellschaft, und zwar indem er explizit die Rolle des Publikums der Politik, also die fremdreferentielle Außenseite der Form der Macht, gegenüber den Inhabern politischer Leistungsrollen aufwertete. Dazu unterlässt er es auch nicht, sich einer erneuten Rationalisie-

1 Ernest Renan: „Was ist eine Nation? Vortrag an der Sorbonne, gehalten am 11.März 1882“, in, ders.: Was ist eine Nation? Und andere politische Schriften, Wien 1995, S.58.

rung des Ressentiments bezogen auf die Form der Macht zu bedienen, wie die Forderung „ertragen wir die Verachtung der Mächtigen“ verdeutlicht. Allerdings imaginiert er dabei eine politische Beobachtung und Adressierung der Bevölkerung, wonach dieser zunächst Passivität unterstellt wird, um sie dann erst durch eine dezidierte Befragung ihrer Meinung politisch zu aktivieren. Damit entspricht Renan durchaus der von Stichweh diagnostizierten Evolution politischer Inklusion, die sich zunächst von einer aristokratischen hin zu einer republikanischen Inklusion und seit dem Ende des 19. Jahrhunderts von dieser aktiven republikanischen hin zu einer demokratischen Inklusion vollzog, welche nunmehr eine weitgehende normale Passivität des politischen Publikums unterstellte.[2] In gewisser Hinsicht markiert Renan genau diesen letzteren Übergang von republikanischer zu demokratischer Inklusion, indem er die „Herrschaft der politischen Genies zu Ende gehen“ sieht und ihr die Befragungen der Bevölkerung, deren „moralisches Bewusstsein“ die Nation überhaupt erst darstelle, als „empirische Lösungen“ gegenüberstellt. Hier kündigt sich offensichtlich nicht nur die moderne Form politischer Inklusion im demokratischen National- und Wohlfahrtsstaat, sondern damit verbunden das Gesellschaftsverständnis der entstehenden Soziologie an, die nicht nur, aber auch nicht zuletzt in Frankreich ausgehend von der positivistischen Beobachtung der nationalstaatlichen Population und in einem biopolitischen Diskurs die moderne Gesellschaft als nationale Gesellschaft konzipierte.[3] Dieses frühe soziologische Gesellschaftsverständnis wurde schließlich bis weit ins 20. Jahrhundert hinein kontinuiert und bildete damit zugleich einen effektiven Diskurs aus, an den politisch interessierte Beobachtungen und Beschreibungen von Gesellschaft anschließen konnten. Ja, noch bis heute liegt ein solches national definiertes Gesellschaftsverständnis (trotz oder gerade wegen des Diskurses der Globalisierung) vielen auch soziologischen Gesellschaftsbeschreibungen mehr oder weniger implizit zugrunde.

Im Folgenden wird demgegenüber innerhalb des Rahmens der Theorie funktional differenzierter Weltgesellschaft und mit dem Fokus auf die Form politischer Inklusion eine systemtheoretisch geleitete Beschreibung des ausdifferenzierten politischen Systems und eine damit korrespondierende Wiederbeschreibung der Selbstbeschreibung (inklusive der komplementären Gesellschaftsbeschreibung) des politischen Systems in Frankreich geltend ge-

2 Vgl. Stichweh: Politische Inklusion, S.543f.

3 Vgl. auch zur „Erfindung des Sozialen“ in diesem Kontext Thomas Lemke: Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Berlin 1997, S.195ff.

macht. Denn in der modernen Form politischer Inklusion und ihrer Evolution tritt das letztlich auch bei Renan implizierte konstitutive Ausgangsproblem des Staates, dass er auf gesellschaftlichen Voraussetzungen beruht, die er nicht selbst geschaffen hat und daher auch nicht garantieren kann[4], in besonders exponierter Weise zutage. Dementsprechend stellt die Frage politischer Inklusion offensichtlich insbesondere in Frankreich einen entscheidenden Faktor der Selbstbeschreibung der Politik sowie ihrer Beobachtung von Gesellschaft dar. Und in diesem Zusammenhang lässt sich daran anschließend fragen, inwiefern die Differenzierung des politischen Publikums im Spannungsverhältnis zwischen demokratischem National- und Wohlfahrtsstaat angesichts des systemimmanenten Anspruchs auf Vollinklusion mit Krisensemantiken politischer Inklusion einhergeht. Diese Fragestellung wird im weiteren Verlauf der Untersuchung gewissermaßen paradigmatisch an der politischen Beobachtung und Adressierung der exponierten Gruppe der so genannten *immigrés* entfaltet. Darüber hinaus wird zumindest angedeutet, inwiefern Krisensemantiken politischer Inklusion auch mit Diagnosen korrespondieren, die das Verschwinden des (aktiven) Subjekts bzw. eine weitgehende Passivität des Subjekts beklagen.

1. DIE AUSDIFFERENZIERUNG DER POLITIK UND DIE FORMEL POLITISCHER VOLLINKLUSION IM 19. UND 20. JAHRHUNDERT

Die folgenden Ausführungen gehen von der Systemreferenz des politischen Systems der Gesellschaft aus. Dabei nimmt die Selbstreferenz im Modus der Reflexion die Form der genuinen Systemreferenz an, indem das betreffende soziale System, hier also die Politik, seine spezifische Unterscheidung zwischen System und Umwelt, d.h. hier eben zwischen der Politik und seiner gesellschaftlichen Umwelt, entfaltet. Die Selbstbeschreibungen und komplementären Gesellschaftsbeschreibungen des politischen Systems orientieren sich dabei wie alle seine Operationen an der grundlegenden Unterscheidung zwischen System und Umwelt. Deshalb geht die Gesellschaftsbeschreibung der Politik immer zugleich mit einer Selbstbeschreibung des politischen Systems einher. Ausgehend von der Unterscheidung zwischen Selbstreferenz und Fremdreferenz artikuliert sich die politische Gesellschaftsbeschreibung nicht zuletzt als Fremdreferenz auf ein freilich systemintern konstituiertes

4 Vgl. Böckenförde: Staat, S.60.

Publikum aus, dessen Vollinklusion wiederum zu einem konstitutiven Versprechen in der Selbstbeschreibung des politischen Systems als demokratischer National- und Wohlfahrtsstaat avanciert. Daraus wird ersichtlich, inwiefern die gesellschaftsbezogene Fremdreferenz des politischen Systems an die Form seiner Selbstbeschreibung gebunden ist. Wie jede Selbstbeschreibung eines Systems begegnet auch die moderne Selbstbeschreibung (und damit auch: Gesellschaftsbeschreibung) der Politik der Paradoxie einer differenten Identität. Die semantische Entfaltung dieser Paradoxie variiert dabei mit den evolutionär jeweils gegebenen Differenzierungsformen.[5] Die folgenden Ausführungen beziehen sich auf die Gesellschaftsbeschreibung der Politik und ihren damit korrespondierenden Publikumsbezug unter den Bedingungen der modernen funktional differenzierten Gesellschaft. Dabei erlangt die Form der Inklusion im Rahmen der Selbstbeschreibung des politischen Systems als Demokratie und Wohlfahrtsstaat eine konstitutive Bedeutung. Denn mit dieser Selbstbeschreibung geht der Anspruch auf Vollinklusion des Publikums der Politik einher. Zugleich beobachtet die Politik die Systeme in ihrer gesellschaftlichen Umwelt im Hinblick auf etwaige politisierbare Inklusionsdefizite und übernimmt damit im Rahmen ihrer Funktion der Herstellung und Durchsetzung kollektiv bindender Entscheidungen die Aufgabe der Inklusionsmoderation in der funktional differenzierten Gesellschaft.[6]

Im Kontext der funktional differenzierten Weltgesellschaft ergibt sich zudem eine segmentäre Binnendifferenzierung des politischen Systems in Nationalstaaten. Damit bezieht sich die Selbstbeschreibungsformel des politischen Systems als Staat jeweils auf eine territorial definierte „Nationalgesellschaft". Auf diese Weise konstituiert die politische Semantik einen „Nationenindividualismus" unter den Bedingungen einer funktional differenzierten Weltgesellschaft. Die Form des Nationalstaates fungiert gewissermaßen als Auffangsemantik der Konsequenzen funktionaler Differenzierung[7], indem dergestalt seit dem 18. Jahrhundert ein national respezifiziertes politisches Publikum adressiert wird. Das politische System beschreibt sich selbst als Staat, um sich von seiner gesellschaftlichen Umwelt zu unterscheiden. In der politischen Semantik führt dies zur grundlegenden Unterscheidung von Staat und Gesellschaft. Dabei wird das Verhältnis zwischen Staat und Gesellschaft klassisch durch die Verfassung, d.h. in der Form der Rechtmäßig-

5 Vgl. Luhmann: Politik, S.369f.

6 Vgl. Stichweh: Politische Inklusion.

7 Vgl. Luhmann: Gesellschaft, S.1045ff.

keit politischer Ordnung, definiert.[8] Mit der Verfassung schränkt sich der Staat selbst ein, indem er in ihr Gewaltenteilung und -kontrolle sowie individuelle Grundrechte verankert.[9] Verfassungen fungieren in der Demokratie mithin als Texte der Einschränkung staatlicher Willkür einerseits und der Garantie individueller Grundrechte, Freiheiten und Emanzipationsansprüche in der Gesellschaft andererseits.[10] Indem Demokratie das Paradox der (politischen) Herrschaft des Volkes (der Nation) über sich selbst, also der kollektiven (gesellschaftlichen) Selbstbestimmung bezeichnet, ergibt sich das dringliche Problem der Legitimation einer solchen selbstwidersprüchlichen politischen „Herrschaft der Beherrschten".[11] Denn Legitimation wird konstitutiv für Politik in dem Maße, als es dabei fundamental um die Austreibung (illegitimer) Gewalt durch (legitime) Gewalt geht.[12] Diese Legitimation erfolgt dezidiert durch den ausgeprägten Publikumsbezug der modernen Politik.

In der entsprechenden Fremdreferenz auf die Gesellschaft verschafft sich die Politik mit einer dichotomisch formulierten Wertesemantik, die hinsichtlich der Tradition Kontinuität suggeriert, Legitimation.[13] In der Form solcher Werte greift das politische System vorher ausgegrenzte nicht-politische Gesellschaftsbereiche, z.B. Familie, Religion, Ethik etc. auf, um zu signalisieren, dass die Politik nicht nur mit sich selbst, also mit bloßer Machtausübung beschäftigt ist. Im Zuge des politischen Rekurses auf Wertformeln und des expansionistischen Trends des Demokratiebegriffs hin zu einer „allgemeinen Verantwortung der Politik für das Wohlergehen der Bevölkerung auf ihrem jeweiligen Staatsgebiet" tritt die Semantik des Wohlfahrtsstaates ergänzend zur Semantik der Demokratie hinzu.[14] Der Anspruch einer umfassenden wohlfahrtsstaatlichen Inklusion aller territorial ansässigen Individuen stempelt darüber hinaus die Gesellschaft aus der Sicht politischer Leistungsrollenträger zu einer Ansammlung potentieller Leistungsempfänger, die wiederum in der Rolle des Wählerpublikums am Hebel der politischen Macht zu sitzen scheinen. Hilfreich ist der politischen Gesellschaftsbeschreibung dabei der Rekurs auf die „Mikrodiversität" einer aus Individuen formierten Populati-

---

8 Vgl. Luhmann: Politik, S.207f.

9 Vgl. ebd., S.213.

10 Vgl. ebd., S.352.

11 Vgl. ebd., S.357f.

12 Vgl. ebd., S.358f.

13 Vgl. ebd., S.359f.

14 Vgl. ebd., S.364f.

on.[15] Auf diese Weise kann die Demokratie mit einer paradoxen „Utopie der Unterschiedslosigkeit (Gleichheit) des Unterschiedlichen (des frei durch sich selbst bestimmten Individuums)" aufgeladen werden.[16] Wie schafft es die Politik aber darüber hinaus, eine – dem eigenen Selbstverständnis nach – in relativ selbstbestimmte und formal gleichberechtigte Individuen atomisierte Bevölkerung als kompakte gesellschaftliche Bezugsgröße staatlichen Entscheidens zu beschreiben? Diese Frage verweist historisch auf den Begriff der Nation als Inklusionsformel des politischen Systems.[17]

Die politische Selbstbeschreibung der Gesellschaft als Nation bedeutete historisch eine semantische Kompensation für die eigentümliche Freisetzung des Individuums im Zuge der Ausdifferenzierung der Individualität psychischer Systeme. Erst die selbstreferentielle (politische) Ordnung der Nation erlaubte es offenbar, Personen irreversibel aus den festen Bindungen (vor allem der Herkunft), die sich aus der überkommenen Stratifikation der Gesellschaft ergaben, herauszulösen. Daraus entstand letztlich das nicht mehr gesellschaftlich verortete Individuum. Die moderne Unterscheidung zwischen Individuum und Gesellschaft, derer sich die Politik fremdreferentiell, d.h. im Bezug zu ihrer gesellschaftlichen Umwelt bedient, signalisiert, dass das Individuum aus der Gesellschaft herausgelöst wurde, um es dann sukzessive wieder in sie einzubeziehen. Systemtheoretisch wird dies mit dem Begriff der Exklusionsindividualität bezeichnet. Die Konstitution des Individuums in der gesellschaftlichen Umwelt ist demnach die Voraussetzung für die Rolleninklusion von Personen in die verschiedenen sozialen Systeme. Eine (politische) Sonderstellung der Inklusion nimmt dabei allerdings die Familie ein. In einer neuzeitlichen Reformulierung der *polís/oíkos*-Unterscheidung gerät sie ihrerseits in die Rolle einer politisch (national) aufgeladenen Auffangsemantik. Die Familie wird mithin zum normativ (Sozialisation, Werte) besetzten Residuum des politisch freigesetzten Individuums. Der Staat delegiert die Aufgabe der (inklusiven) primären Sozialisation des Individuums an die Familie, und das politische System bindet sich sehr weitgehend durch Programme an eine Semantik, die der Familie quer zu den gesellschaftlichen Funktionssystemen die Bedeutung einer reproduktiven „Keimzelle" von Staat und Gesellschaft zuschreibt. Dies schlägt sich auch in der Institution der Staatsangehörigkeit, die im segmentär differenzierten politischen System der Weltgesellschaft politische Inklusion vorrangig als Mitgliedschaft regelt,

15 Vgl. ebd., S.351.

16 Vgl. ebd., S.357.

17 Vgl. ebd., S.211.

nieder. So wird die jeweilige individuelle Staatsangehörigkeit im Rahmen des *ius sanguinis* ausschließlich und im Falle des alternativen bzw. ergänzenden *ius soli* mittelbar anhand der familiären Herkunft, also der Staatsangehörigkeit der Eltern, bestimmt. Andererseits wird bei einer Eheschließung zweier Partner unterschiedlicher Nationalität die Einbürgerung des jeweils anderen von Seiten des betreffenden Staates erleichtert und nahezu vorgesehen. Im Sinne des Staates und seines klassischen Selbstverständnisses bildet die Familie mithin eine notwendige und selbstverständliche Kompakteinheit, die auch und gerade für politische Inklusion unerlässlich scheint.

Daneben sorgt sich der Staat, sobald er sich als Wohlfahrtsstaat definiert, um eine weitergehende – über die politische Normierung des politisch aktiven *citoyen* hinausgehende – gesellschaftliche Normalisierung der nunmehr individualisierten Personen, die sich auf seinem Territorium dauerhaft aufhalten. Dazu tastet er keineswegs die Autonomie der anderen Funktionssysteme an, sondern bedient sich der normativ beschleunigten Individualisierungstendenzen im Zuge der Ausdifferenzierung von Rollenkomplementaritäten und Professionen in sozialen Systemen.[18] Das Individuum hat durch seine Inklusion in die verschiedenen Funktionssysteme (Erziehungssystem, Wirtschaft, Wissenschaft, Kunst etc.) und deren Organisationen Karriere zu machen, auch und gerade um nicht auf wohlfahrtsstaatliche Leistungen angewiesen zu sein. Es konstituiert sich dergestalt infolge seiner kommunikativen Adressierung sowohl durch die spezifischen Semantiken innerhalb der Funktionssysteme als auch übergreifend durch die Normalität funktionaler Differenzierung wiederholt als serielles Subjekt, dem elementar Selbstreferenz unterstellt und zugemutet wird. Damit ist allerdings vielleicht schon ein Wandel in der Gesellschaftsbeschreibung der Politik angezeigt. Wenn sich das politische System in seiner Selbstbeschreibung als territorialer Staat als ein Funktionssystem neben anderen begreift, muss es zur Kenntnis nehmen, dass sich die anderen Funktionssysteme nicht territorialstaatlich eingrenzen lassen. Dann weist z.B. die individualisierte Norm der Karriere über die politisch verfassten Grenzen des National- und Wohlfahrtsstaates und über deren familienpolitische Auffangsemantik hinaus und konfrontiert das politische System mit der begrenzten Reichweite und dem relativen Bedeutungsverlust einer primär durch Staatsangehörigkeit, Herkunft oder Territorialität geregelten politischen Inklusion. Indem das politische System die Grenzen seiner gesellschaftlichen Reichweite registriert, vollzieht es beobachtend die Normalität funktionaler Differenzierung mit und forciert eventuell selbst die

18 Vgl. ebd., S.204.

Normalisierung politischer Inklusion. Überhaupt setzt die Politik im semantischen Rahmen der Demokratie nicht mehr normativ die unbedingte Aktivität und Loyalität jedes einzelnen *citoyen*, sondern im Gegenteil die weitgehende Passivität der großen Masse des politischen Publikums voraus. Für diesen Zusammenhang ist die bemerkenswert und vergleichsweise besonders späte Einführung des Frauenwahlrechts, die in Frankreich erst 1944 erfolgte, überaus symptomatisch. Denn in Frankreich war das Wahlrecht als gleichsam sakrales Attribut eines *citoyen* und Ausdruck einer genuin republikanischen Inklusion ausgehend von der Codierung aktiv/passiv dezidiert männlich besetzt. Und erst, als diese emphatische Form republikanischer Inklusion in der Mitte des 20. Jahrhunderts sukzessive durch die als weitgehend passiv beobachtete Form demokratischer Inklusion im Wohlfahrtsstaat ersetzt worden war, erhielten auch die Frauen das Wahlrecht.

Die System/Umwelt-Unterscheidung der Politik nimmt insgesamt die Form Politik/Gesellschaft an. Während Politik dabei im selbstreferentiellen Operieren und Prozessieren von Macht im Hinblick auf die Herstellung und Durchsetzung kollektiv bindender Entscheidungen besteht, bezeichnet Gesellschaft als Außenseite der Form das potentiell unbegrenzte, weil nicht politisch zu determinierende Reservoir an Kommunikationen, die, gerade weil sie selbst nicht primär am Code der Macht orientiert sind, potentiell Gegenstände politischer Kommunikation werden können. Das politische System beobachtet diese gesellschaftliche Umwelt als überschüssiges Reservoir an Informationen (Varietät), an die es selektiv eigene Operationen anschließt, die dann selbstreferentiell am politischen Code der Macht ausgerichtet werden.[19] Informationen aus der gesellschaftlichen Umwelt werden also nicht in das politische System übertragen oder transponiert, sondern die Politik erzeugt anhand der Fremdreferenz auf solche Informationen selbstreferentiell systeminterne Irritationen, die im Medium der Macht und abstrakt in der Form Machtüberlegenheit/Machtunterlegenheit die Autopoiesis der Politik, ihre operative selbstreferentielle Schließung, prozessieren. Die operative Schließung des politischen Systems ist also komplementär zu seiner strukturellen systeminternen Offenheit gegenüber Irritationen, die von seiner Fremdreferenz auf seine gesellschaftliche Umwelt her induziert werden. Insbesondere der explizite Bezug auf ein Publikum, der die Fremdreferenz des politischen Systems im demokratischen National- und Wohlfahrtsstaat Frankreichs seit dem 19. Jahrhundert und vor allem im 20. Jahrhundert ausgebildet hat, erzeugt kommunikative Varietät, die den Staat als zentralisierte Instanz

19 Vgl. ebd., S.88ff.

der Redundanzerzeugung, als semantisches Korrelat der Funktion der Herstellung und Durchsetzung kollektiv bindender Entscheidungen, immer wieder herausfordert.

Die moderne Semantik des Staates, wie sie sich seit dem 16. Jahrhundert in Frankreich zu formieren begann und die im 18. Jahrhundert weitgehend ihre moderne Form buchstäblich etabliert hatte, bildete entsprechend die Selbstbeschreibung der Einheit des politischen Systems. Die Differenzierung zwischen dem Staat als politischem Zentrum und sich formierenden politischen Organisationen als politische Peripherie bezeichnet eine weitere konstitutive Dimension der auch internen Ausdifferenzierung des politischen Systems. Diese organisatorische Differenzierung, mit der in Frankreich seit der Französischen Revolution vielfach experimentiert wurde, ist seitdem ebenfalls nicht nur für die Evolution des politischen Systems insgesamt, sondern insbesondere auch für die Evolution politischer Inklusion in Frankreich relevant, insofern sich hier Politik vorrangig emphatisch als Intensivierung des Publikumsbezugs in der demokratischen Semantik auszeichnete. Nach Luhmann findet im modernen politischen System eine weitere Differenzierung statt, und zwar auf der Interaktionsebene die Differenzierung zwischen Politik, Verwaltung und Publikum.[20] Diese Trinität bildet zugleich einen doppelten Machtkreislauf des modernen politischen Systems, einmal ausgehend von der Politik über die Verwaltung zum Publikum und einmal umgekehrt ausgehend vom Publikum über die Verwaltung zur Politik. Im Hinblick auf die Frage politischer Inklusion sind dabei vor allem die jeweiligen Schnittstellen zwischen Politik/Verwaltung, Verwaltung/Publikum und Publikum/Politik interessant. Für Frankreich hat Rosanvallon die Geschichte der Differenzierung zwischen Politik, Verwaltung und Publikum seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts untersucht.[21]

In Frankreich und eventuell darüber hinaus wirkten schließlich vor allem der Prozess der Revolution seit 1789 und die wiederholt darauf rekurrierenden politischen Selbstbeschreibungen systembildend für die Ausdifferenzierung der Politik. Indem die Revolution keine systeminterne politische Opposition duldete, kommunizierte sie – allerdings nunmehr unter semantisch radikal umgewerteten Vorzeichen – einen politisch umfassenden bzw. absoluten Anspruch, wie er die vormalige gleichnamige Monarchie in Frankreich zuvor geprägt hatte. Allerdings hatte sich der politische Machtcode von der

---

20 Vgl. ebd., S.255ff.

21 Vgl. Pierre Rosanvallon Der Staat in Frankreich von 1789 bis in die Gegenwart, Münster 2000.

souveränen monarchischen Herrschaft über eine Population verschoben hin zur paradoxen Formel einer Herrschaft des Volkes über sich selbst. Während in der Monarchie die Regierung einen gegenüber ihrem Publikum transzendenten Status innehatte, entsprang sie nunmehr unmittelbar aus dem politischen Publikum als ihrer konstitutiven Quelle. Damit geriet die Frage der legitimen Repräsentation und einer korrespondierenden politisch eindeutigen Semantik wie die *volonté générale* zum zentralen Problem der Politik im Hinblick auf ihre Kapazitäten zur Herstellung und Durchsetzung kollektiv bindender Entscheidungen. In diesem strukturellen und semantischen Bestreben, politische Eindeutigkeit insbesondere auch gegen die potentiellen Feinde der neuen Ordnung, also Aristokraten, Ausländer und Kleriker, herzustellen, konnte keine legitime systeminterne Alternative innerhalb der revolutionär formierten Politik geduldet werden. Innerhalb des revolutionären Diskurses fungierte das *Ancien Régime* als konstitutives Außen der politischen Selbstreferenz. Dennoch oder gerade deswegen formierten sich im Kontext der revolutionären Politik widerstreitende politische Fraktionen, die jeweils den Anspruch kommunizierten, als einzige Partei für das französische Volk und für die Nation zu sprechen. Gerade das strukturelle politische Streben nach Eindeutigkeit erzeugte mithin selbstläufig den bekanntlich vehement ausgetragenen und für die Revolution konstitutiven Dauerkonflikt um die Besetzung ihres semantischen und organisatorischen Zentrums. Der jakobinisch praktizierte Terror im Namen staatlich sanktionierter demokratischer Tugend stellte nur die letzte Konsequenz dieser paradoxen und selbsterzeugten Situation der Politik dar. Was historisch als das monumentale Scheitern der französischen Revolution erscheinen mag, ist aus evolutionstheoretischer Perspektive ein Experimentieren des sich ausdifferenzierenden und semantisch neu ausgerichteten politischen Systems mit sich selbst und seiner eigenen Struktur. Die systeminterne Unterscheidung zwischen Regierung und Opposition, die zugleich den Machtcode der Politik überformt, bildet schließlich einen systembildenden Effekt dieser paradoxen Selbstkonfrontation des politischen Systems, indem sie dieses für die moderne Politik konstitutive Paradox nicht etwa beseitigt, sondern es systemimmanent entfaltet und damit anhand der Unterscheidung zwischen Regierung und Opposition den programmatischen Selbstwiderspruch der Politik institutionalisiert, also strukturell auf Dauer stellt. Daran entfaltet sich die Organisation politischer Parteien in der Peripherie der Politik und gestaltet den Publikumsbezug des politischen Systems agonal aus, so dass vielfältige Resonanzen politischer Sinnstiftung entstehen können, die vor allem um die Kontingenz politi-

scher Inklusion im Rahmen der Formel politischer Vollinklusion kreisen, wie sie seit der Französischen Revolution historisch reüssierte.

Im 18. Jahrhundert bildete sich schließlich im politischen System die Form eines distinguierten politischen Sinns heraus, der die Unterscheidung Inklusion/Exklusion affizierte und durchdrang. Im Horizont dieses Sinns erschien angesichts der zunächst in der Logik moderner Funktionssysteme konstitutiven Exklusion von Individuen (Exklusionsindividualität) die Möglichkeit einer umfassenden politischen Inklusion, die einer potentiellen Aktualisierung harrte. Damit zeichnete sich bereits das moderne Phantasma der Vollinklusion als Konstituens der Genealogie politischer Inklusion im Kontext der Ausdifferenzierung des modernen politischen Systems in Frankreich ab. Dies hieß dann auch, dass die Unterscheidung zwischen Inklusion und Exklusion politisch mit der Form des Sinns, also mit der Unterscheidung Aktualität/Potentialität kurzgeschlossen und somit in den Machbarkeitshorizont kollektiv bindender Entscheidungen transponiert wurde. Semantisch manifestierte sich dies schließlich in der Französischen Revolution und deren Konsequenzen. Die Französische Revolution konstituierte und prägte überhaupt den spezifisch französischen Nexus zwischen dem demokratischen Nationalstaat einerseits und dem modernen Wohlfahrtsstaat andererseits, der sich ausgehend von der Formel politischer Vollinklusion entfaltete. Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts supplementierte allerdings ebenfalls die Frage einer angemessenen und effizienten Administration in Frankreich nachhaltig den Diskurs der politischen Regierung einer Population. Hieran differenzierte sich schließlich irreversibel das politische System sowohl gegenüber seiner gesellschaftlichen Umwelt als auch in seiner Binnenstruktur aus. Denn die politische Funktion der Herstellung und Durchsetzung kollektiv bindender Entscheidungen, wie sie seit dem 16. Jahrhundert in der Souveränität des Monarchen konzentriert war, begann sich nunmehr auszudifferenzieren in eine strategisch regierende Politik einerseits und eine administrierende Verwaltung andererseits. Rosanvallon hat in diesem Zusammenhang auf das eigentümliche Verhältnis von Politik und Verwaltung (*administration*) in Frankreich hingewiesen.[22]

Die Funktion des politischen Systems, die sich in der Organisation des Staates manifestiert, besteht bekanntlich darin, kollektiv bindende Entscheidungen herzustellen und durchzusetzen.[23] Der Staat ist dabei sowohl ein je-

22 Vgl. Rosanvallon: Staat.

23 Vgl. hierzu und zum Folgenden auch Marcus Otto: „Staat und Stasis in Frankreich. Strukturelle Probleme und semantische Paradoxien politischer Inklusion“,

weils territorial definiertes Segment des politischen Systems der modernen Weltgesellschaft als auch die territorial jeweils zentrale Organisation gegenüber den verschiedenen politischen Organisationen in der so genannten Peripherie des politischen Systems. Diese Unterscheidung zwischen Zentrum und Peripherie innerhalb des politischen Systems ist jedoch keineswegs hierarchisch verfasst. Denn im Hinblick auf die prozessual bedeutsame Unterscheidung zwischen Varietät und Redundanz in der politischen Kommunikation produzieren die verschiedenen politischen Organisationen wie vor allem Parteien, Verbände und Interessenorganisationen in der politischen Peripherie kommunikative Varietät und adressieren diese in Gestalt vielfältiger politischer Forderungen an den Staat. Dies ist für die konstitutive Selbstreferenz des politischen Systems ebenso unentbehrlich wie die darauf bezogene Erzeugung von Redundanz durch die Herstellung und Durchsetzung kollektiv bindender Entscheidungen, für die eben der Staat als zentrale Organisation des politischen Zentrums zuständig ist.[24] Die Unterscheidung zwischen Zentrum und Peripherie des politischen Systems bildet also in erster Linie eine organisatorische Differenzierung bezogen auf die Funktion des politischen Systems ab.[25] Hingegen ist der spezifische Publikumsbezug des politischen Systems nicht dauerhaft organisiert, sondern wird als politisches Potential lediglich in regelmäßig wiederkehrenden demokratischen Wahlen aktualisiert, die damit prozedural und mitunter durchaus sakral aufgeladen die Einheit des politischen Systems im politischen System repräsentieren und symbolisieren. Das politische Publikum selbst bildet also keine Organisation, sondern bleibt weitgehend abstrakt.[26] Davon zu unterscheiden ist die permanente Selbstbeobachtung zweiter Ordnung der Politik im massenmedial verbreiteten Medium der Öffentlichkeit[27], in deren Rahmen freilich das politische Publikum immer wieder demoskopisch „simuliert“ wird.[28] Das demokratisch inkludierte Publikum hingegen wird als regelmäßig wiederholt aktualisierte Projektions- und Resonanzfläche der Politik konstituiert, und es äußert sich in der Regel nur dann und insofern, als es im Modus demokrati-

---

in, Christoph Gusy/Heinz-Gerhard Haupt (Hg.): Inklusion und Partizipation. Politische Kommunikation im historischen Wandel, Frankfurt am Main 2005, S.225-246.

24 Vgl. Luhmann: Politik, S.228ff.

25 Vgl. ebd., S.244ff.

26 Vgl. ebd., S.253f.

27 Vgl. ebd., S.284ff.

28 Vgl. hierzu auch Jean Baudrillard: Simulacres et simulation, Paris 1981.

scher Wahlen politisch angerufen wird. So ging der moderne demokratische Wohlfahrtsstaat lange Zeit davon aus, dass Eindeutigkeit über sein Publikum und darüber besteht, wer jeweils im (doppelten) Machtkreislauf der Herstellung, Durchsetzung und Legitimation kollektiv bindender Entscheidungen demokratisch inkludiert wird und wie das entsprechende Kollektiv, also das politische Publikum innerhalb des politischen Systems, entsprechend angemessen adressiert werden kann.[29] Der moderne Staat definiert sich zugleich allerdings nicht nur als demokratischer Nationalstaat, sondern eben auch als Wohlfahrtsstaat, d.h. er verfügt über zwei grundsätzliche Modi politischer Inklusion: erstens demokratische Inklusion qua staatsbürgerlichem Wahlrecht und zweitens individuelle wohlfahrtsstaatliche Leistungsberechtigung. Und nur insofern und solange diese beiden komplementären Inklusionsrollen in der Institution der Staatsbürgerschaft miteinander kongruieren[30], bleibt die systeminterne Bestimmung des politischen Publikums im politischen System weitgehend unproblematisch.

Frankreich erscheint dabei als historisch besonders ausgeprägtes und zugleich paradigmatisches Beispiel eines zunächst emphatisch republikanisch konstituierten demokratischen Nationalstaat- und Wohlfahrtsstaats.[31] Denn *citoyenneté* galt in dieser Tradition nicht nur als republikanisch sakralisierter Ausdruck demokratischer Inklusion, sondern darüber hinaus eben auch als effektiv kongruent mit wohlfahrtsstaatlichen Rechten. Die moderne Selbstbeschreibungsformel, die den Aspekt der gesellschaftlichen Inklusionsmoderation inhärent mit umfasste, hierfür lautete *Etat providence civique*.[32] Die entsprechenden individuellen wohlfahrtsstaatlichen Rechte galten demnach als ein integraler Bestandteil der französischen Staatsbürgerschaft, so dass demokratische und wohlfahrtsstaatliche Inklusion hier unmittelbar miteinander einhergingen. Angesichts der vehementen semantischen und strukturellen Revitalisierung des französischen Wohlfahrtsstaates im Zeichen des Keynesianismus und später der so genannten *planification*[33] nach dem Zweiten Weltkrieg wurde daher das seitdem zunehmend wahrgenommene strukturelle Auseinanderdriften beider Inklusionsmodi vor allem infolge von Immigrati-

29 Vgl. Luhmann: Politik, S.256ff.

30 Vgl. Stichweh: Politische Inklusion.

31 Vgl. Peter Wagner: Sozialwissenschaften und Staat. Frankreich, Italien, Deutschland 1870-1980, Frankfurt/M. 1990, S.40f.

32 Vgl. Pierre Rosanvallon: La nouvelle question sociale. Repenser l'Etat-Providence, Paris 1995, S.45.

33 Vgl. Wagner: Staat, S.375.

on und ökonomischer Krisen seit den 1970ern als umso problematischer erfahren. Seitdem sieht sich der französische Staat nunmehr zunehmend mit der Herausforderung einer problematischen Differenz zwischen National- und Wohlfahrtsstaat konfrontiert. In dem Maße, wie damit demokratische Teilhabe (*citoyenneté*) und wohlfahrtsstaatliche Inklusion voneinander differieren, muss sich das politische System auf eine zunehmende Differenzierung verschiedener Publika einstellen. Denn in einem ausgeprägten Spannungsverhältnis zu seiner selbstreferentiellen Schließung anhand der Inklusionsformel Staatsbürgerschaft öffnet und irritiert sich das politische System wohlfahrtsstaatlich für vielfältige gesellschaftliche Inklusions- und Exklusionslagen überhaupt. Dies geht mit der selbsterzeugten Anspruchsinflation des Wohlfahrtsstaates[34] und vor allem mit entsprechenden Krisensemantiken politischer Inklusion einher, wie im Folgenden verdeutlicht wird.

2. DIE DIFFERENZIERUNG POLITISCHER PUBLIKA – *CITOYENNETÉ*, *NATIONALITÉ*, REGIERTE POPULATION

Das politische System differenzierte sich in Frankreich seit dem 16. Jahrhundert und schließlich irreversibel seit dem 18. Jahrhundert anhand der (semantischen) Form des modernen Staates nicht nur gegenüber seiner gesellschaftlichen Umwelt aus, sondern setzte zugleich systeminterne Differenzierungen in Gang, die schließlich für die Evolution politischer Inklusion höchst relevant und folgenreich geworden sind. Dies gilt offenkundig insbesondere für die segmentäre Binnendifferenzierung der Politik in Nationalstaaten. Innerhalb des internationalen politischen Systems, das sich seit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges in Europa herausbildete, wurde zunächst der territoriale Staat und dann – infolge der semantischen Karriere der Form Nation[35] zu einer primären Formel für politische Inklusion/Exklusion – der moderne Nationalstaat zu derjenigen Instanz, die über politische Inklusion und Exklusion entschied. Dazu institutionalisierte das nationalstaatlich segmentierte politische System vor allem mit Hilfe des Rechts die wechselseitig weitgehend zwischen den jeweiligen Nationalstaaten anerkannte Unterscheidung zwischen politisch inkludierten Staatsbürgern bzw. Staatsangehörigen einer-

34 Vgl. Luhmann: Politik, u.a. S.423ff. u. ders.: Political Theory in the Welfare State, Berlin 1990.

35 Vgl. Richter: Nation.

seits und allen anderen, d.h. den politisch exkludierten Nicht-Staatsbürgern bzw. Nicht-Staatsangehörigen andererseits. In Frankreich begann dieser Prozess bereits im 16. Jahrhundert anhand der Unterscheidungen *regnicoles/aubains* und *français/étrangers*. Im *Ancien Régime* gab es jedoch zunächst weder eine nationale Staatsangehörigkeit noch allgemeine staatsbürgerliche Rechte, sondern lediglich ständisch-korporativ bzw. kommunal definierte Privilegien und Berechtigungen. Zugleich galten sämtliche Einwohner des französischen Territoriums als Untertanen des Königs, und erst sekundär wurde lediglich erbrechtlich zwischen einheimischen *regnicoles* und aus dem Ausland stammenden, aber in Frankreich residierenden *aubains*, deren Erbe nach ihrem Tod automatisch an die Monarchie fiel, unterschieden. Schließlich bildete das *Ancien Régime* vor allem eine territoriale Einheit, dessen Bevölkerung insgesamt der monarchischen Herrschaft unterstand. Seit dem 18. Jahrhundert entstanden sukzessive allerdings im Zuge der weiteren Ausdifferenzierung des politischen Systems und seiner eigenen Evolution vor allem die Unterscheidungen *citoyens/étrangers*, *citoyens actifs/citoyens passifs* sowie *nationaux/étrangers*.

In seiner ausführlichen Studie zum korrespondierenden Diskurs um den politischen Status von Individuen in Frankreich argumentiert Sahlins, dass sich dieser Diskurs seit dem 16. Jahrhundert vor allem ausgehend von einer neuartig gewichteten Unterscheidung zwischen einheimischen *français* einerseits und ausländischen *aubains* andererseits zunächst von der Sphäre der Politik in die des Rechts verschoben habe und dann wiederum seit der Mitte des 18. Jahrhunderts vehement politisiert worden sei.[36] Systemtheoretisch lässt sich dies eher im Kontext der Co-Evolution von Politik und Recht beschreiben. Denn in dem Maße, wie das politische Medium der Macht in der französischen Monarchie seit dem 16. Jahrhundert zunehmend durch das Medium des Rechts zweitcodiert wurde, zeigt sich eine entsprechende strukturelle und semantische Kopplung zwischen Politik und Recht, die sich seitdem vor allem um Inklusionsbegriffe wie *regnicoles*, *sujets* und *citoyens* sowie deren jeweils komplementäre Gegenbegriffe, insbesondere dem der ausländischen *aubains* herum formierte. Seit dem 16. Jahrhundert setzte sich – nicht zuletzt auch anschließend an Bodin – allmählich das Konzept eines erbrechtlich inkludierten *citoyen* durch, der sich anhand des Rechts, seinen Besitz zu vererben bzw. selbst aktiv zu erben, definierte. Und dieses Konzept des *citoyen* wurde dezidiert gegenüber dem in der damaligen juristischen

36 Vgl. Peter Sahlins: Unnaturally French. Foreign Citizens in the Old Regime and after, New York 2004, S. 19ff. u. 215ff.

Theorie und Praxis weitaus bekannteren Negativ-Begriff des erbrechtlich exkludierten ausländischen *aubain* formuliert und profiliert.[37] Diese semantische Genealogie des später prominenten und geradezu omnipräsenten Inklusionsbegriffs *citoyen* stellt durchaus mehr als nur eine symptomatische Episode dar, sondern erweist sich darüber hinaus als paradigmatisch für die moderne Evolution politischer Inklusion in Form der Unterscheidung Inklusion/Exklusion. Denn der jeweils positiv besetzte Inklusionsbegriff profilierte sich hier wie so häufig genealogisch wirkmächtig überhaupt erst, indem er sich gegen einen komplementären negativen Gegenbegriff der Exklusion richtete.

Mit der Ausdifferenzierung von Politik und Recht, die sich im Kontext des monarchischen Staates wechselseitig bedingten, verschoben und differenzierten sich zugleich die in der stratifizierten Gesellschaft verankerten Loyalitäten und Loyalitätskonflikte. Während sich in der Form der Religion, also im Medium des Glaubens, mit der Konfessionsspaltung eine Verschärfung solcher Konflikte abzeichnete, ermöglichten es die Ausdifferenzierung von Politik und Recht, diese Konflikte nunmehr nicht mehr ausschließlich gewaltsam auszutragen, sondern sie in der Form des Staates zwar im Medium der Macht, jedoch zugleich im Rückgriff auf dessen zunehmend relevante Zweitcodierung im Medium des Rechts zu behandeln. Dies betraf dann auch die mögliche politische Unterscheidung zwischen Inklusion und Exklusion. Eine für potentielle Loyalitätskonflikte und damit auch für politische Inklusion relevante Unterscheidung zwischen nationalen Staatsangehörigen und Ausländern setzte sich allerdings erst mit der Französischen Revolution durch, im Kontext derer sich der monarchische Territorialstaat zu einem territorialen Nationalstaat wandelte. Denn in der Französischen Revolution wurde erstmals die Nation anstatt des Königs als einziger politischer Souverän instituiert, und infolgedessen musste die Zugehörigkeit zur Nation politisch bestimmt werden und konnte nicht mehr ausschließlich territorial, d.h. durch die bloße Anwesenheit auf dem Territorium, determiniert sein. So wurde in der ersten republikanischen Verfassung von 1791 erstmals auf nationalstaatlicher Ebene definiert, wer Staatsangehöriger ist und wer auf welche Weise Staatsangehöriger werden kann. Dabei wurde das bereits im *Ancien*

37 Vgl. Marguerite Vanel: Histoire de la nationalité française d'origine. Evolution historique de la notion de français d'origine du XVIe siècle au Code Civil, Paris 1945, S.25ff.

Régime bekannte *ius soli* mit Elementen eines *ius sanguinis* kombiniert.[38] Demnach galten als Franzosen „ceux qui sont nés en France d'un père français", „ceux qui, nés en France d'un père étranger, ont fixé leur résidence dans le royaume" sowie „ceux qui, nés en pays étranger d'un père français, sont venu s'établir en France et ont prêté le serment civique".[39]

Die Geschichte nationaler Staatsangehörigkeit beginnt darüber hinaus mit der Ausdifferenzierung einer genuin politischen Inklusion gegenüber einer traditionalen ständischen Inklusion qua ständisch-korporativer Privilegien und kommunaler Berechtigungen einzelner Bevölkerungsgruppen. In der Institution der Staatsangehörigkeit wurden dabei diese lokalen und ständischen Berechtigungen dahingehend überformt, dass sie zunehmend vom formalen Titel nationaler Staatsangehörigkeit abhängig gemacht wurden, während umgekehrt lokale oder kommunale „staatsbürgerliche" Berechtigungen immer weniger nationalstaatlich anerkannt oder berücksichtigt wurden. Entgegen der ständischen Tradition des *ius soli* im *Ancien Régime* gewann die Unterscheidung zwischen Staatsangehörigen und Ausländern infolgedessen eine ganz neuartige Bedeutung. Mit der Institution der nationalen Staatsangehörigkeit wurde auf nationalstaatlicher Ebene ein rechtlich formalisiertes Instrument der Schließung[40], aber auch der potentiellen Öffnung von Staatsbürgerschaft eingeführt. Die Frage von Inklusion oder Exklusion erzeugte, insofern sie ohne weiteres nicht mehr ständisch und territorial eingehegt wurde, einen neuartigen Kontingenzdruck, der nunmehr vor allem politisch und rechtlich zu bewältigen war. Während sich in Frankreich bereits unter absolutistischen Vorzeichen eine territorial vereinheitlichende Staatsorganisation herausgebildet und sich gegen allerlei ständische Widerstände letztlich auch durchgesetzt hatte, blieb es der Französischen Revolution vorbehalten, diese monarchische Tradition unter dem Etikett der Nation zu revolutionieren und in die Form des demokratischen Nationalstaates zu überführen, in der Staat und Nation („Gesellschaft") in einer republikanischen Verfassung miteinander konvergierten. Die daraus resultierende weitgehende semantische Konvergenz zwischen staatsbürgerlicher *citoyenneté* und staatsangehöriger *nationalité* machte Frankreich in der allgemeinen Wahrnehmung schließlich zum klassischen republikanischen Nationalstaat. Frankreich ist demnach seit 1789 primär als demokratischer Nationalstaat verfasst, der

38 Vgl. Sophie Wahnich: L' impossible citoyen. L'étranger dans le discours de la révolution française, Paris 1997, S.68.

39 Vgl. ebd., S.68.

40 Vgl. Brubaker: Citizenship.

zwar auf die Realität einer absolutistisch zentralisierten Staatsorganisation zurückgreifen konnte, diese jedoch unter der Ägide des Demokratieprinzips und der *volonté générale* im Sinne eines unmittelbaren Verhältnisses zwischen Staat und *citoyens* grundlegend reorganisierte.

„Antérieurement au Code Civil de 1804, le droit français a connu deux notions dont l'union a contribué à former l'idée moderne de la nationalité. La première, celle de l'allégeance, lien personnel qui unit le sujet à son souverain, est connu de l'Ancien Droit; c'est la Révolution qui dégage la théorie de la citoyenneté, seconde de ces deux conceptions.
Toutes deux sont comparables en ce qu'elles permettent la constitution d'une unité autour d'une idée presque semblable. L'Ancien Régime exigeait du sujet la fidélité envers le roi: était Français celui qui servait le roi de France. La Révolution distingue les citoyens par leur fidélité à la Contitution: on nomme citoyen celui qui obéit aux règles posées par celle-ci.“[41]

Mit der Französischen Revolution und ihrer Erfindung genuin politischer und allgemein staatsbürgerlicher Rechte der Individuen auf der Ebene des Nationalstaates und unmittelbar gegenüber dem Staat entstand also überhaupt erst die politische Notwendigkeit, Staatsangehörige von Ausländern zu unterscheiden. Zuvor waren staatsbürgerliche Rechte noch stark an die lokale Ebene und an die ständisch-korporative Differenzierung der Gesellschaft geknüpft.

Zudem wurde insbesondere hinsichtlich einer dezidiert politischen Teilhabeberechtigung zwischen *citoyens actifs* und *citoyens passifs* unterschieden. Diese Unterscheidung reflektierte insbesondere auch die vorherrschende geschlechtliche Codierung zwischen dem aktiven Mann und der passiven Frau. Dabei umfasste der Begriff der *citoyenneté* sowohl die staatsbürgerlichen Rechte des Individuums als auch die nationale Staatsangehörigkeit; der Begriff der *nationalité*, mit dem Personen formal einem Staat zugeordnet werden, setzte sich erst im Verlaufe des 19. Jahrhunderts durch und verweist vor allem auf die internationale Dimension, die Binnendifferenzierung des politischen Systems in sich wechselseitig anerkennende Nationalstaaten.[42] Im Kontext dieses internationalen Staatensystems mussten sich die verschiedenen Nationalstaaten schließlich behaupten und mit einer abgrenzbaren nationalen Identität ausstatten. Nicht zufällig galt die Nation als natürliche Aus-

41 Vgl. Vanel: Evolution historique, S.139.

42 Vgl. ebd., S.70.

weitung und Verlängerung des Prinzips der Familie.[43] Entsprechend wurden dann auch in Frankreich die Elemente des *ius sanguinis* hinsichtlich der Definition nationaler Staatsangehörigkeit verstärkt. So galten mit dem *Code Civil* von 1804 Personen, die einen französischen Vater hatten, ob sie nun in Frankreich oder im Ausland geboren worden waren, als *français d'origine*.[44] Für in Frankreich geborene Ausländer wurden hingegen komplementär dazu restriktivere Bedingungen für ihre Einbürgerung formuliert. Zugleich wurde in der Folge und gewissermaßen als Kompensation hierfür mit der *admission à domicile* ein lokaler und gegenüber der nationalen Staatsangehörigkeit subalterner Status, der allein bürgerliche Rechte gewährte und dem *droit d'aubaine* des *Ancien Régime* ähnelte[45], für ausländische Residenten wiedereingeführt. Damit trat allerdings bereits eine strukturell problematische Divergenz zwischen einer nationalen Staatsangehörigkeit und einer territorial gefassten Staatsbürgerschaft auf der lokalen Ebene zutage.

Mit der Französischen Revolution setzt sich in Frankreich schließlich paradigmatisch das moderne Konzept einer Staatsbürgerschaft durch, die allgemeine (staats)bürgerliche, politische und im Verlauf des 19. und 20. Jahrhunderts auch soziale Rechte des Einzelnen unmittelbar an die Zugehörigkeit zur staatlich verfassten politisch definierten Nation bindet. Der semantisch prominente Ausdruck hierfür wird *citoyenneté* im Sinne einer staatsbürgerlichen politischen Vollinklusion. Mit dem seit Ende des 18. Jahrhunderts und insbesondere im 19. Jahrhundert zunehmend emphatischen Rekurs auf die Nation ist darüber hinaus die Annahme verbunden, dass Staatsbürgerschaft (*citoyenneté*) und Staatsangehörigkeit (*nationalité*) weitgehend kongruent sind und sich wechselseitig bedingen. Im Begriff der demokratischen Nation insistierte allerdings trotz oder gerade wegen aller kosmopolitischen Schwärmerei der revolutionären Frühphase eine Spannung zwischen einem universalistischen und einem ethnisch-nationalen Verständnis der Inklusionsformel Staatsbürgerschaft. Brubaker zeigt die inhärente semantische Verknüpfung beider auf, indem er vier Dimensionen der Französischen Revolution, die sowohl die moderne Inklusionsformel Staatsbürgerschaft als auch die nationalstaatliche Institution der Staatsangehörigkeit entscheidend geprägt hat, voneinander unterscheidet: die bürgerliche, die politische, die nati-

---

43 Vgl. Patrick Weil: La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique de l'immigration de 1938 à nos jours, 2005, S.35.

44 Vgl. Marceau Long: Code de la nationalité, Bd.2, Paris 1988, S.21.

45 Vgl. Weil: France, S.40ff.

onale und die bürokratische Dimension.[46] Während die bürgerliche und die politische Dimension Staatsbürgerschaft als einen allgemeinen Mitgliedschafts- und politischen Teilhabestatus begründete, der die überkommene Ordnung unterschiedlicher Rechte und Privilegien beseitigte und ersetzte, definierten die nationale und die bürokratische Dimension ein unmittelbares Verhältnis zwischen dem zentralisierten administrierten Nationalstaat und seinen Staatsangehörigen. Rechtlich privilegierte oder unterprivilegierte Untertanen, die infolge unterschiedlicher ständischer, lokaler und korporativer Zugehörigkeiten über unterschiedliche rechtliche Status verfügten, wurden sukzessive zu formal gleichberechtigten Staatsbürgern und nationalen Staatsangehörigen. Insgesamt ging damit eine neuartige Unterscheidung zwischen nationalstaatlich Zugehörigen (*nationaux*) und Nicht-Zugehörigen (Ausländern) einher. Insofern der Status des Staatsbürgers, wie er sich seit der Französischen Revolution etablierte, nunmehr eine Berechtigung zur aktiven politischen Teilhabe innerhalb des demokratischen Publikums im Nationalstaat implizierte, wurde es notwendig, diesen Status sowohl intern als auch extern anhand der formalen Institution der nationalen Staatsangehörigkeit und der damit verbundenen staatsbürgerlichen Rechte zu schließen.[47] Dies macht bereits deutlich, inwiefern die auf Vollinklusion ausgerichtete politische Inklusionsformel Staatsbürgerschaft und die nach außen exkludierende Schließung der nationalstaatlichen Institution der Staatsangehörigkeit, also politischer Einschluss und Ausschluss durch Staatsbürgerschaft/Staatsangehörigkeit, sich wechselseitig bedingen. Im Zuge und Gefolge der französischen Revolution bildete der Staat damit auch ein unmittelbares Verhältnis zu seinen Staatsbürgern aus. Die ständische Tradition intermediärer korporativer Instanzen und entsprechender potentiell konkurrierender Loyalitäten wird letztlich durch den einheitlichen Nationalstaat mehr oder weniger effektiv überformt. Damit geht dann eine politische Semantik einher, die den republikanischen Staat als Einheit der Gesellschaft begreift. Diese politische Semantik ging im Zuge des evolutionären Übergangs von stratifikatorischer zu funktionaler Differenzierung und ausgehend von der Exklusionsindividualität in der funktional differenzierten Gesellschaft mit einer konstitutiven Anrufung von Subjekten einher, die Individuen als Personen durch die Institution der Staatsangehörigkeit zunehmend unabhängig von ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Status unmittelbar an die Form des Staates binden sollte.[48]

46 Vgl. Brubaker: Citizenship.

47 Vgl. Brubaker: Citizenship.

48 Vgl. Luhmann: Politik, S.212f.

Staatsbürgerschaft und Staatsangehörigkeit avancierten damit auch und gerade angesichts der segmentären Binnendifferenzierung des politischen Systems der Weltgesellschaft zu den klassischen Formeln und Institutionen politischer Inklusion.[49] Und demokratische Teilhabe wie vor allem das aktive und passive Wahlrecht wurden auf diese Weise an die Inklusionsformel der Staatsbürgerschaft und die Institution der Staatsangehörigkeit geknüpft. Im Modus demokratischer Inklusion differenzierte das politische System darüber hinaus Leistungs- und Publikumsrollen aus, z.B. gewählter Funktionsträger und (potentieller) Wähler, und zielte damit auf eine jeweils territorial spezifizierte Vollinklusion sämtlicher Personen ab, indem diese im Rahmen des politischen Systems der Weltgesellschaft mindestens einem und im Normalfall auch exklusiv nur einem Staat zugeordnet werden.[50] In dieser demokratischen Inklusion findet die selbstreferentielle Schließung des politischen Systems ihren prominenten Ausdruck. Insofern bedeutet die Inklusionsformel Staatsbürgerschaft jedoch gerade nicht eine allgemeine „soziale Schließung" (Brubaker)[51], die noch der Logik einer stratifizierten Gesellschaft folgen würde, sondern eine genuin politische Schließung in der Form des territorialen demokratischen Nationalstaats. In Frankreich manifestierte sich während der Revolution von 1789 programmatisch in der Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte und in Sieyès' Theorie der Repräsentation, inwiefern die Ausdifferenzierung des politischen Systems durch die Herausbildung der Komplementärrolle des politischen Publikums erfolgte.[52] Zugleich wird am Beispiel Frankreichs deutlich, dass die Definition eines allgemeinen und unmittelbaren staatsbürgerlichen Mitgliedsstatus mit der Herausbildung einer zentralisierten Organisation des Staates einhergeht, die bereits im Zeitalter der absoluten Monarchie begonnen hatte und dann seit der Französischen Revolution im Kontext eines funktional ausdifferenzierten politischen Systems durchgesetzt wurde. So zeichnet sich Frankreich durch die Tradition eines zunächst in der Monarchie institutionalisierten und später republika-

---

49 Vgl. hierzu und zum Folgenden auch Marcus Otto: „Staat und Stasis in Frankreich. Strukturelle Probleme und semantische Paradoxien politischer Inklusion", in, Christoph Gusy/Heinz-Gerhard Haupt (Hg.): Inklusion und Partizipation. Politische Kommunikation im historischen Wandel, Frankfurt am Main 2005, S.225-246.

50 Vgl. Michael Bommes: Migration in nationalen Wohlfahrtsstaaten. Ein differenzierungstheoretischer Entwurf, Opladen 1999, S.124f.

51 Vgl. Brubaker: Citizenship, S.21ff.

52 Vgl. Stichweh: Politische Inklusion, S.540f.

nisch erneuerten politischen Zentralismus des Staates aus, dem das einzelne Individuum unmittelbar gegenübersteht. In dem Maße, wie die moderne nationale Staatsangehörigkeit die traditionellen ständisch-kommunalen Berechtigungen und Pflichten effektiv überformt hat, verweist die republikanisch verfasste Staatsbürgerschaft nunmehr unmittelbar und exklusiv auf die nationalstaatliche Ebene. Dies impliziert die Norm einer umfassenden, territorialstaatlich organisierten politischen Inklusion und einer eindeutigen nationalen Zugehörigkeit. Etwaige hierarchische, intermediäre oder graduelle Formen von Inklusion, wie sie in der stratifizierten Gesellschaft strukturell verankert waren, scheinen dabei kategorisch ausgeschlossen – und stellten sich historisch jedoch nicht zuletzt infolge heterogener Einwanderung und der damit verbundenen Entstehung unterschiedlicher rechtlicher Aufenthaltstitel mitunter ein.

Das moderne Funktionssystem der Politik differenziert darüber hinaus, wie bereits angedeutet, zwei – in ihrer jeweiligen Referenz – komplementäre Modi politischer Inklusion aus: demokratische Inklusion in den Nationalstaat einerseits und wohlfahrtsstaatliche Inklusionsmoderation andererseits. In Frankreich ist das Verhältnis der entsprechenden Semantiken von Demokratie und Wohlfahrtsstaat sowie der damit verbundenen jeweiligen Inklusionsrollen seit der Französischen Revolution in einer ganz spezifischen Weise politisch ausgeprägt. Interessant ist darüber hinaus allerdings, wie sich diese beiden politischen Leitsemantiken genealogisch in die oben beschriebene Rationalität der Regierung einer Population einschreiben. In seiner Geschichte der Gouvernementalität beschreibt Foucault, wie sich in Frankreich die Gouvernementalisierung des Staates über die monumentale historische Zäsur der Französischen Revolution hinweg spätestens seit dem 17. Jahrhundert und zunächst bis ins 19. Jahrhundert vollzieht, indem sich eine politische Rationalität der Regierung herausbildet, die als ihr primäres Subjekt/Objekt die Population konstituiert, registriert und diskursiv im Dispositiv der Sicherheit kommuniziert.[53] Damit wird die Population zugleich effektiv normalisiert, indem der selbsterzeugten und ratifizierten, also immanenten Normalität gemäß zwischen Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit unterschieden und Inklusion/Exklusion politisch konstituiert wird. Eine entscheidende Dimension dieser Gouvernementalisierung des Staates bildet dabei seit dem 17. Jahrhundert die Konkurrenz zwischen den verschiedenen europäischen zunächst territorial und sukzessive national konstituierten Staaten, die nicht nur in einem weiteren Sinne politisch-ökonomisch, sondern wie Foucault betont, vor

53 Vgl. Foucault: Gouvernementalität.

allem auch diplomatisch und militärisch ausgetragen wird.[54] Systemtheoretisch lässt sich dies beschreiben als Herausbildung und Ausdifferenzierung eines politischen Systems in der (funktional differenzierten) Weltgesellschaft, das sich eben nicht nur funktional gegenüber seiner gesellschaftlichen Umwelt ausdifferenziert, sondern sich auch intern segmentär in (potentiell) konkurrierende Staaten differenziert. In diesen Staaten wird dann wiederum politische Inklusion territorial spezifiziert und realisiert, und zwar zunächst grundlegend in der positivistischen Figur einer regierten Population. Im 18. Jahrhundert setzt sich darüber hinaus und supplementär dazu die Semantik der Nation als dezidierte Formel (potentieller) politischer Vollinklusion durch. Interessant ist in diesem Zusammenhang, inwiefern die agonale Logik der stratifizierten Gesellschaft, die sich in den Status- und Prestigekämpfen insbesondere des Adels manifestierte, im Übergang zur funktional differenzierten Weltgesellschaft eben nicht in einer etwaigen Konkurrenz zwischen unterschiedlichen Funktionssystemen, sondern innerhalb eines Funktionssystems, hier also der Politik mit ihrer segmentären Differenzierung in Staaten, ihr Pendant findet. Im Kontext der Weltgesellschaft äußerte sich diese Konkurrenz nicht nur, wie von Foucault angedeutet, in der innereuropäischen Auseinandersetzung, sondern diese supplementierend seit dem Ende des 18. Jahrhunderts und vor allem seit dem 19. Jahrhundert in der Geschichte des Imperialismus, die für die moderne Evolution politischer Inklusion/Exklusion ebenfalls bedeutend ist. Denn im Zuge der kolonialistischen und imperialen Expansion der europäischen Nationalstaaten und insbesondere Frankreichs wurde die Unterscheidung zwischen einer qua Regierung inkludierten, demokratisch jedoch exkludierten Population französischer Staatsangehöriger in den Kolonien einerseits und französischen *citoyens*, also demokratisch inkludierten Staatsbürgern, in Metropole und Kolonien andererseits, höchst virulent. Konstitutiv und historisch besonders signifikant für diese Kopplung der Unterscheidungen Metropole/Kolonien und Inklusion/Exklusion wurde dabei der diskursive Zusammenhang von Imperialismus und Rassismus innerhalb der Matrix gouvernementaler Biopolitik.[55] Mit dem europäischen Imperialismus des 19. Jahrhunderts realisierte das politische System mithin seine weltgesellschaftliche Dimension, und zwar nicht zuletzt im Hinblick auf Inklusion dergestalt, dass es durch die kolonialistische Territorialisierung der Welt überhaupt erst die Möglichkeitsbedingung politischer Vollinklusion der Weltbevölkerung schuf. In Frankreich äußerte sich dies

54 Vgl. Foucault: Gesellschaft. u. ders.: Gouvernementalität.

55 Siehe Foucault: Gesellschaft. u. ders.: Gouvernementalität.

besonders ausgeprägt seit der Französischen Revolution im (post-)revolutionären nationalstaatlichen Selbstverständnis einer *mission à civiliser*, das keine bloße Ideologie bildete, sondern als diskursiver Imperativ durchaus konstitutiv für den französischen Imperialismus im 19. und 20. Jahrhundert wurde. Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte von 1789 steht auch in diesem Kontext, denn darin wurde über die Nation der *citoyens* hinaus mit der Menschheit als (Welt-)Population individueller Menschen ein supplementäres Potential politischer Vollinklusion geschaffen, dessen faktische politische Inklusion damit zur möglichen Aufgabe, ja gar zum selbsterzeugten Imperativ des nationalstaatlich segmentierten politischen Systems der Weltgesellschaft avancierte. In der Konsequenz dieser Logik lag es dann schließlich auch, dass sich im Zuge der Dekolonisierung die ehemaligen Kolonien selbst zu eigenständigen Nationalstaaten nach europäischem Modell erklärten, sich gleichsam nach ihrer Deterritorialisierung wieder reterritorialisierten. Die historische Zäsur, die damit gleichwohl einherging, besteht darin, dass die imperiale Unterscheidung Metropole/Kolonien vor allem infolge postkolonialer Immigration nach Frankreich gleichsam innerhalb der Metropole Frankreich ein *re-entry* vollzog.[56] Dies trug dort spätestens seit den 1980ern ebenfalls zu den hier beschriebenen Krisensemantiken politischer Inklusion bei.

Denn in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, also in eben jener Zeit, in der der Wohlfahrtsstaat gewissermaßen eine wie auch immer ausgestaltete irreversible politische Realität geworden ist, scheinen die beiden grundlegenden Formen politischer Inklusion im Spannungsverhältnis zwischen demokratischem Nationalstaat und Wohlfahrtsstaat insgesamt zunehmend voneinander zu divergieren.[57] Dies bedeutet strukturell eine Ausdifferenzierung verschiedener politischer Publika, so dass es der Staat mit mindestens zwei potentiell divergierenden Rollen politischer Inklusion zu tun hat: die nationale Staatsbürgerschaft, die sich ultimativ im Wahlrecht manifestiert, einerseits und die – aufgrund dauerhafter Residenz auf dem staatlichen Territorium – lediglich wohlfahrtsstaatliche Leistungsberechtigung, die nicht unbedingt die

56 Siehe hierzu ausführlich Marcus Otto: „Das Subjekt der Nation in der condition postcoloniale. Krisen der Repräsentation und der Widerstreit postkolonialer Erinnerungspolitik in Frankreich“, in: Lendemains. Etudes comparées sur la France 39, 144, 2011, S. 54-76.

57 Vgl. Michael Bommes /Halfmann, Jost: „Migration und Inklusion. Spannungen zwischen Nationalstaat und Wohlfahrtsstaat“, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 46, (1994), S. 406-424.

nationale Staatsangehörigkeit erfordert oder impliziert, andererseits.[58] Während in der Semantik demokratischer Inklusion also das Publikum der Staatsbürger vor allem daraufhin thematisiert wird, wie im zirkulären Machtkreislauf kollektiv bindende Entscheidungen hergestellt und legitimiert werden, manifestiert sich in der historischen Formierung des Wohlfahrtsstaates besonders seit dem Zweiten Weltkrieg die Fremdreferenz des politischen Systems. So übernahm der Staat hinsichtlich seines politischen Publikums zunehmend die Aufgabe der gesellschaftlichen Inklusionsmoderation in Systeme der gesellschaftlichen Umwelt des politischen Systems.[59] Daraus resultierte ein Spannungsverhältnis, das sich auch und gerade in den verschiedenen Verfassungen Frankreichs im 20. Jahrhundert niedergeschlagen hat. Die Verfassung der V. Republik von 1958 beinhaltet etwa keine allgemeinen Grundrechte der individuellen *citoyens*. Allerdings verweist die Präambel ausdrücklich auf die Erklärung der Menschenrechte von 1789 sowie deren wiederholte Erklärung in der Präambel der Verfassung von 1946, denen der *Conseil d'Etat* dann 1971 Verfassungsrang zuschrieb.[60] Dabei wird allerdings hinsichtlich der Garantie individueller Grundrechte explizit zwischen Staatsbürgern und Nicht-Staatsbürgern unterschieden. Zwar werden in der Erklärung von 1789 die allgemeinen Menschenrechte wie Freiheit, Eigentum, Sicherheit und Widerstandsrecht gegen Unterdrückung allen Personen unabhängig von ihrer jeweiligen Staatsangehörigkeit zugeschrieben, jedoch bleibt die aktive Partizipation an der *volonté générale* ausdrücklich den *citoyens*, also den französischen Staatsbürgern, vorbehalten. Die politische Inklusion in den demokratischen Nationalstaat wird also unmittelbar an den Status des französischen *citoyen* geknüpft. Die selbstreferentielle Schließung des politischen Systems vollzieht sich damit semantisch mitunter sakral aufgeladen in der Institution der republikanisch-nationalen *citoyenneté*, an die dann unmittelbar das demokratische Wahlrecht gekoppelt ist. Und gerade in solchen Wahlen findet ja die Repräsentation des Systems im System ihren sichtbarsten Ausdruck, weil darin das politische Publikum die *volonté générale* verkörpert.[61] In diesem republikanisch verfassten Modus demokratischer Inklusion verwirklicht sich mithin ausgehend von der impliziten de-

58 Vgl. hierzu und zum Folgenden auch Otto: Stasis, S.232ff.

59 Vgl. Rudolf Stichweh: Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen, Frankfurt/M. 2000, S.80.

60 Vgl. Nicole Guimezanes: Introduction au droit français, Baden-Baden 1995, S.64f.

61 Vgl. Luhmann, Politik, S.253f.

mokratietheoretischen Unterscheidung zwischen *pouvoir constituant* und *pouvoir constitué*[62] der entsprechende politische Wille zum Subjekt, indem sich die *volonté de tous* dabei geradezu enigmatisch in die *volonté générale* transformiert.

Im Hinblick auf den Modus wohlfahrtsstaatlicher Inklusion gelten weitgehend noch die universalistischen Bestimmungen aus der Präambel der Verfassung der IV. Republik von 1946.[63] Darin werden „jedermann“ (*chacun*) zunächst einmal unabhängig von der Staatsangehörigkeit relativ weitgehende soziale Rechte und Pflichten, so vor allem die Pflicht zu arbeiten und das korrespondierende Recht, eine Beschäftigung zu erhalten, zugeschrieben. Daher entfaltete sich gerade im Diskurs um Migration seit 1945 gewissermaßen eine eigene Inklusionssemantik um die wohlfahrtsstaatlich sanktionierte Institution der Erwerbstätigkeit. Arbeitserlaubnis und Aufenthaltsstatus wurden dabei effektiv politisch aneinander gekoppelt. Darüber hinaus ging dies gleichsam mit dem politischen Versprechen einher, dass dauerhaft residierende Nicht-Staatsbürger hinsichtlich ihrer wohlfahrtsstaatlichen Inklusion französischen Staatsbürgern weitgehend gleichgestellt werden (sollten). Die zeitgenössisch vorherrschende Wahrnehmung von Einwanderung als temporäre Arbeitsimmigration wirkte sich dann allerdings in Zeiten der Massenarbeitslosigkeit und einer korrespondierenden Semantik einer Krise der Erwerbstätigkeit dahingehend aus, dass wohlfahrtsstaatliche Inklusion nicht auf die Inklusionsformel Erwerbstätigkeit reduziert werden konnte. Denn in der Form des Wohlfahrtsstaates moderiert das politische System ja den Zugang zu Komplementärrollen und damit zu Leistungen in anderen gesellschaftlichen Funktionssystemen wie Erziehungssystem, Gesundheitssystem, Rechtssystem etc., ohne jedoch deren Autopoiesis und operative Schließung suspendieren zu können. In einer negativen Korrelation zu seiner selbstreferentiellen Schließung anhand der Inklusionsformel Staatsbürgerschaft öffnet und irritiert sich das politische System wohlfahrtsstaatlich für gesellschaftliche Inklusions- und Exklusionslagen. Dies affiziert jedoch strukturell die Operationen des politischen Systems insgesamt, wie vor allem in der selbsterzeugten Anspruchsinflation des Wohlfahrtsstaates deutlich wird. Der Wohlfahrtsstaat wird darüber hinaus im Kontext eines zunehmend politisch organisierten Publikums zur maßgeblichen Formel für Varietät und Redundanz im po-

62 Vgl. Ernst-Wolfgang Böckenförde: Die verfassungegebende Gewalt des Volkes – Ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts, Frankfurt am Main 1986, S.16ff.

63 Vgl. hierzu und zum Folgenden auch Otto: Stasis, S.236ff.

litischen System,[64] die sich in der organisatorischen Differenzierung von Zentrum (Staatsorganisationen) und Peripherie (politische Interessenorganisationen) niederschlägt.

Allerdings drifteten in Frankreich seit dem Zweiten Weltkrieg vor allem infolge zunächst temporärer und schließlich dauerhafter Immigration wohlfahrtsstaatliche Leistungsberechtigung einerseits und volle demokratische Inklusion als Staatsbürger andererseits auseinander. Dies führte also strukturell zu einer Differenzierung verschiedener politischer Publika, so dass der Staat mit mindestens zwei unterschiedlichen Inklusionsrollen umgehen muss: den genuinen Staatsbürgern, die sich vor allem durch das Wahlrecht auszeichneten, einerseits und den infolge dauerhafter Residenz auf dem staatlichen Territorium wohlfahrtsstaatlich Leistungsberechtigten, die nicht unbedingt französische Staatsbürger sein müssen, andererseits. Das seit 1981 auch für Nicht-Staatsbürger geltende Recht zur Gründung eigener Organisationen[65] unterlief und affizierte schließlich ebenfalls die vormals eindeutige politische Unterscheidung zwischen Staatsbürgern und Nicht-Staatsbürgern. Seitdem machten z.B. die gewerkschaftliche Mobilisierung ausländischer Beschäftigter in den Streiks der Automobilindustrie zu Beginn der 1980er und die Organisation islamischer Vereine Immigration politisch in einer neuartigen Weise sichtbar.[66] So rekonstruiert Wihtol de Wenden eine Evolution der Immigration vom bloßen Objekt administrativer Praktiken hin zu einer genuinen Politisierung der *immigrés*[67], die sich wiederum in der Binnenstruktur des politischen Systems darin äußert, dass die *immigrés* nicht mehr nur als administriertes Publikum der Verwaltung, sondern darüber hinaus auch als – vor allem über Organisationen und soziale Bewegungen vermitteltes – Publikum der Politik berücksichtigt werden. Gerade auch in der Selbstbeobachtung der Politik im Medium der öffentlichen Meinung wird dies sichtbar. Dies bringt dementsprechend eine weitere Form politischer Inklusion unabhängig von der Inklusionsformel Staatsbürgerschaft mit sich, und zwar

64 Vgl. Luhmann: Politik, S.215f.

65 Vgl. insgesamt zur damit verbundenen umfassenden Politisierung der *immigrés* Catherine Wihtol de Wenden: Les immigrés et la politique. Cent cinquante ans d'évolution, Paris 1988, S.276ff.

66 Vgl. Rémy Leveau/Wihtol de Wenden, Catherine/Kepel, Gilles, „Introduction", in: Rémy Leveau/Gilles Kepel (Hg.), Les musulmans dans la société française, Paris 1988, S.9-25, S.10f.

67 Vgl. Wihtol de Wenden, Immigrés, S.349ff. u. dies., Citoyenneté, nationalité et immigration, Paris 1987, bes. S.35.

in der Form einer neuartigen Präsenz von Nicht-Staatsbürgern in der Peripherie des politischen Systems. Insgesamt fand also eine Ausdifferenzierung verschiedener politischer Publika innerhalb des politischen Systems statt, die unweigerlich auch dessen Operationen, Strukturen und Semantiken affiziert. In Frankreich wird dies besonders darin deutlich, dass Staatsbürgerschaft und Immigration seit den 1980ern eine zentrale Rolle im politischen Diskurs einnahmen. In der Konsequenz gerieten auch die vormals weitgehend politisch unproblematischen Semantiken der politischen Inklusion von *immigrés* und insbesondere ihrer in Frankreich geborenen Nachkommen unter einen dezidiert politischen Kontingenzdruck. Dies äußerte sich vor allem in den politischen Bezeichnungsweisen und den damit verbundenen Modi der performativen Adressierung und politischen Subjektivierung der *immigrés*. Dabei zeichnete sich ein Trend ab von der askriptiv orientierten kulturellen Assimilation zur erwerbbaren sozialkulturellen Integration. Dies impliziert, dass weniger ethnisch normierte Identität als vielmehr individuell demonstrierte Aktivität und Kapazität sowie ein entsprechend demonstrierter Wille zur Integration entscheidend sind. Der Diskurs um Multikulturalität kreist entsprechend um die Frage des politischen Umgangs mit kultureller Differenz. Dieser richtet sich jedoch in einem universalistischen republikanischen Sinne vornehmlich auf die unmittelbare politische Anrufung der individuellen *citoyens* als Subjekte, während intermediäre z.B. ethnisch-kulturelle Kollektive grundsätzlich politisch negiert werden.[68]

In dem Maße wie wohlfahrtsstaatliche Inklusion neben die demokratische Inklusion in den Nationalstaat tritt, wird ebenfalls die selbstreferentielle Schließung des politischen Systems durch das staatsbürgerliche Wahlrecht uneindeutig. Die Einheit des politischen Publikums ist dann nicht mehr gewährleistet, so dass auch die Repräsentation dieser Einheit problematisch wird. Gerade im wohlfahrtsstaatlichen Sektor gewinnt organisierte kollektive Interessenvertretung einen herausgehobenen Stellenwert. Bezeichnend sind auch die Debatten zum (kommunalen) Wahlrecht für Nicht-Staatsbürger, die eine gewisse Selbstirritation des politischen Systems im Hinblick auf den Mechanismus selbstreferentieller Schließung durch das staatsbürgerlich definierte Wahlrecht manifestieren. Insgesamt wird dabei deutlich, inwiefern Staatsbürgerschaft nunmehr keine eindeutige und keine ausschließliche Formel politischer Inklusion darstellt, sondern durch die faktische Differenzierung unterschiedlicher politischer Publika affiziert wird. So versucht das po-

68 Vgl. u.a. Gérard Noiriel: The French Melting Pot. Immigration, Citizenship and National Identity, Minneapolis 1996.

litische System in Frankreich, allgemeine staatsbürgerliche Rechte mit der nationalstaatlichen Definition von Staatsangehörigen in Einklang zu bringen und stößt angesichts temporärer und dauerhafter Einwanderung von Nicht-Staatsangehörigen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und insbesondere seit dem Zweiten Weltkrieg immer wieder auf Probleme. Die allgegenwärtige expansive Formel der Assimilation sollte dafür sorgen, dass eingewanderte Residenten in Frankreich, die damit in den Genuss weitgehender staatsbürgerlicher Rechte und Pflichten kamen, möglichst dann auch zu nationalen Staatsangehörigen wurden. Die parteipolitisch virulente Nationalisierung der Politik, wie sie insgesamt das 19. Jahrhundert kennzeichnet, brachte es allerdings mit sich, dass die nationalstaatliche Loyalität naturalisierter Einwanderer und anderer ethnisch-religiös definierter Minderheiten immer wieder prinzipiell und besonders in Krisen- und Kriegszeiten akut hinterfragt wurde. Im Kontext der organisatorischen Differenzierung zwischen Zentrum und Peripherie des politischen Systems in Nationalstaaten findet unter dem Titel der Staatsangehörigkeit ebenfalls eine parteipolitische Nationalisierung der Politik statt. Denn die jeweils eigene Verbundenheit mit dem französischen Nationalstaat konnte im parteipolitischen Sinne mehrheitsfähig gerade dadurch kommuniziert werden, dass bestimmten vor allem ethnisch oder religiös definierten Minderheiten eben diese Loyalität gegenüber Frankreich, wie exemplarisch in der Dreyfus-Affäre geschehen, abgesprochen wurde. Die assimilationistische Verknüpfung von Staatsbürgerschaft und Staatsangehörigkeit wurde also immer wieder politisch unter Kontingenzdruck gestellt. Mithin kündigte sich bereits in dieser parteipolitisch kommunizierten nationalistischen Konstellation der Dritten Republik Ende des 19. Jahrhunderts bereits der Diskurs einer „crise ethnique de la nationalité française“ an, der politische System im 20. Jahrhundert geprägt hat.[69]

3. DIE EXPONIERTE POLITISCHE INKLUSION DER *IMMIGRÉS* IM 20. JAHRHUNDERT – *NATURALISATION*, *ASSIMILATION*, *INTÉGRATION*

Für die Evolution politischer Inklusion in Frankreich im 20. Jahrhundert ist die Geschichte der Figur der *immigrés* offensichtlich besonders signifikant. Denn die Gruppe der *immigrés* machte seit dem Ende des 19. Jahrhunderts die Differenz zwischen Nation einerseits und Population andererseits beson-

69 Vgl. Weil: France, S.97ff.

ders sichtbar, insofern sie gerade als derjenige Teil der regierten Bevölkerung Frankreichs gezählt wurden, der nicht der Nation angehörte. Im Sinne Rancières handelt es sich hierbei bezogen auf die Logik der Zählung, wie sie die Gouvernementalität als politische Rationalität charakterisiert, um die systematische bzw. inhärente Verrechnung eines „Anteils der Anteillosen“, und daran anschließend potentiell um ein konstitutives Unvernehmen, das überhaupt (moderne) Politik begründet.[70] Denn die so genannten *immigrés* werden im Zuge staatlicher Einwanderungspolitik tatsächlich zu einem adressierten Publikum der Politik, und zwar über deren wohlfahrtsstaatliche Dimension hinaus, obwohl ihnen gleichzeitig ein Anteil an der Nation weitgehend verweigert wird. In dieser Perspektive wird durch die prekäre politische Inklusion der *immigrés* nicht nur die Selbstbeschreibung der Politik, sondern ihre eigene Möglichkeitsbedingung der Funktion kollektiv bindenden Entscheidens herausgefordert und eventuell zur Disposition gestellt. Darüber hinaus interessiert im Folgenden, inwiefern die historisch jeweils spezifischen Semantiken der Inklusion der so genannten *immigrés* mit dem jeweils vorherrschenden Gesellschaftsverständnis der Politik sowie mit den Ebenen der Ausdifferenzierung des politischen Systems in Frankreich, insbesondere auch seiner Binnendifferenzierung, korrespondieren. In der Semantik des demokratischen Nationalstaates knüpfte daran im Verlauf des 20. Jahrhunderts schließlich auch die Unterscheidung zwischen zwei unterschiedlichen politischen Publika an: dem demokratischen Publikum der aktiven *citoyens*, die vor allem durch das Wahlrecht an der paradoxen Selbstbeschreibung der Demokratie als Herrschaft des Volkes über sich selbst partizipierten, einerseits und dem Publikum des Wohlfahrtsstaates, der mit gewissen Einschränkungen die faktische Population des französischen Territoriums umfasste, andererseits. Hier liegen also offenbar zwei grundsätzlich unterschiedliche Modi politischer Inklusion vor, die seit dem 19. Jahrhundert in der Institution der Staatsbürgerschaft weitgehend kongruierten.[71]

Innerhalb des Dispositivs der Sicherheit und der damit verbundenen biopolitischen Normalisierung der Population bzw. der Gesellschaft, wie es seit dem Ende des 19. Jahrhunderts zunehmend hieß, und der gouvernementalen politischen Rationalität stellte Migration überhaupt eine neuartige Herausforderung an die Politik und insbesondere hinsichtlich der Verwirklichung politischer Inklusion dar. Denn im 19. Jahrhundert bestand das Problem der

70 Siehe Jacques Rancière: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt am Main 2002.

71 Vgl. Stichweh: Politische Inklusion, S.543f.

Population in Frankreich wie anderswo in Europa noch weit überwiegend in der Emigration nicht unerheblicher Teile der Bevölkerung sowie in dem seit der Mitte des 19. Jahrhunderts insbesondere in Frankreich politisch beobachteten Rückgang der Bevölkerung. Im Zeitalter des Imperialismus und der intensivierten sowohl ökonomischen als auch militärischen Konkurrenz zwischen den europäischen Staaten resultierte daraus in Frankreich beispielsweise die politische Wahrnehmung eines potentiellen Mangels an industrialisierten Arbeitskräften und vor allem an Rekruten für das Militär. Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts, als unter dem altbekannten, nun aber semantisch umgewerteten Titel der Gesellschaft das Problem der Population anhand solcher Unterscheidungen wie Homogenität/Heterogenität oder Normalität/Anormalität beobachtet wurde, gerieten die *immigrés* zu einem politisch unter verschiedenen Aspekten höchst problematischen und partiell suspekten Teil der Bevölkerung. Die politische Inklusion der *immigrés* im Rahmen der spezifisch französischen Semantik der *assimilation* sollte ihre effektive Inklusion in die verschiedenen gesellschaftlichen Funktionssysteme, vor allem in die Wirtschaft, zugleich erleichtern, gestalten, moderieren und damit letztlich tatsächlich normalisieren. Politisch fanden sich allerdings in der Auseinandersetzung und Konkurrenz der politischen Parteien immer wieder Anlässe, sowohl an der Loyalität der assimilierten *immigrés* und der naturalisierten neuen *citoyens* gleichsam strategisch zu zweifeln als auch in ihnen potentielle Bedrohungen der Sicherheit und der Homogenität des zeitgenössisch so beschriebenen Gesellschaftskörpers zu betrachten. In der historischen Matrix der politischen Konstitution der französischen Nation aus *citoyens* gerieten die *immigrés* gegen Ende des 19. Jahrhunderts damit in eine ähnliche Lage wie der Adel zu Zeiten der Französischen Revolution und wie jüdische Bürger im Laufe des 19. Jahrhunderts. Wie z.B. die Dreyfus-Affäre zeigt, bildeten Juden und die *immigrés*, insofern beide Gruppen als nicht eigentlich der französischen Nation zugehörig galten, nicht zuletzt eine Projektionsfläche für den im Rahmen imperialer Staatenkonkurrenzen politisch höchst brisanten Verdacht, Agenten anderer Staaten oder einfach allgemein des Auslands zu sein. Darin erschöpfte sich allerdings keineswegs die politische Beobachtung und gouvernementale Konstitution dieser Gruppen. In einer gewissen Parallele zur oben beschriebenen zeitgenössischen Figur des Dandys wurde die an diesen Gruppen politisch beobachtete Heterogenität sowie deren potentielle gesellschaftliche Wirkung nicht nur als Bedrohung der Nation, sondern darüber hinaus innerhalb der gouvernementalen Rationalität als Problem der Sicherheit wahrgenommen. Das von Foucault so bezeichnete biopolitische Projekt der „Verteidigung der Gesellschaft“ im Na-

men gesellschaftlicher Sicherheit, Reinheit und Homogenität manifestierte sich gerade in diesem Kontext dergestalt, dass es darum ging, die regierte heterogene Population entsprechend zu normalisieren.[72]

Seit 1889 wurde ein verstärktes *ius soli* im metropolitanen Frankreich eingeführt, das die *naturalisation* von in Frankreich geborenen Ausländern erleichterte. Damit ging allerdings eine verschärfte Unterscheidung zwischen französischem Territorium und den Kolonien einher, indem letztere davon weitgehend ausgeschlossen blieben. Es wurde ein bedingtes einfaches *ius soli* eingeführt, wonach in Frankreich geborene Kinder eines ausländischen Vaters bei Volljährigkeit unter der Bedingung einer mehrjährigen Residenz in Frankreich die nationale Staatsangehörigkeit erhielten. Außerdem wurde das so genannte doppelte *ius soli* eingeführt, dass Kindern eines ausländischen Vaters, der wiederum selbst bereits in Frankreich geboren war, bei Geburt die französische Staatsangehörigkeit zuerkannte. In diesen Regelungen wurden nationale Staatsangehörigkeit und die verbürgten staatsbürgerlichen Rechte und Pflichten des Individuums weitgehend auf einen Nenner gebracht, indem diese Rechte unmittelbar an den Titel nationaler Staatsangehörigkeit, der nunmehr erleichtert im Zuge der vereinfachten *naturalisation* erworben werden konnte, geknüpft wurden. Dies hatte dann andererseits zur Folge, dass der rechtliche Status nicht naturalisierter ausländischer Residenten durch die faktische Abschaffung der zivilrechtlichen *admission à domicile* verschlechtert wurde.[73] So waren also nicht ausschließlich politische Rechte, sondern ebenfalls bürgerliche und soziale Rechte von dieser internen Öffnung und externen Schließung durch die Institution nationaler Staatsangehörigkeit betroffen. Die politische Inklusion der *immigrés*, erfolgte gegen Ende des 19. Jahrhunderts und weit bis ins 20. Jahrhundert hinein also primär unter dem Titel der *naturalisation*, d.h. die Verleihung der französischen Staatsangehörigkeit wurde semantisch an die gleichsam biologische Eingliederung in den französischen Gesellschaftskörper gekoppelt. Im Kontext des französischen Kolonialreiches gewann indes die Semantik der *assimilation* an Gewicht. Assimilation rekurrierte weniger auf die „natürliche" Einheit der französischen Nation, sondern vielmehr auf den Aspekt der spezifisch französischen *civilisation* sowie der selbsternannten *mission à civiliser* sowohl hinsichtlich der Population in den französischen Kolonien als auch bezogen auf die *immigrés* in der Metropole Frankreich. Gleichwohl handelte es sich hierbei ebenfalls um eine biopolitisch geprägte Semantik, die den politisch

---

72 Siehe Foucault: Gesellschaft, S.276ff.

73 Vgl. Weil: France, S.59.

beobachteten und unterstellten „natürlichen“ Unterschieden zwischen den zivilisierten und den unzivilisierten „Rassen“ spezifisch durch das Postulat der kulturellen Überlegenheit und Attraktivität Frankreichs begegneten. Eingebettet war das französische Staatsbürgerschaftsverständnis mithin in eine kolonialistisch besetzte Assimilationssemantik, die davon ausging, dass das universalistische Selbstverständnis der französischen Nation mit einer faktischen Assimilationskraft im Hinblick auf individuelle Einwanderer einhergehe. Entgegen der verbreiteten These wie sie z.B. noch von Brubaker vertreten wurde, versteht sich Frankreich traditionell seit der französischen Revolution nicht ausschließlich als politisch universalistische, sondern auch als kulturell homogene bzw. im Kontext imperialer Expansion assimilationistisch homogenisierte Nation. Dies prägt auch Frankreichs lange Erfahrung mit der Arbeitsimmigration aus vorwiegend süd- und osteuropäischen Ländern, die aus demographischen und ökonomischen Motiven heraus bis Mitte der 1970er befördert wurde.[74] Die zeitgenössisch als problematisch angesehene Assimilation dieser Arbeitimmigranten im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gilt mittlerweile retrospektiv als erfolgreiche Bekräftigung des Assimilationsmodells. Davon grundsätzlich unterschieden wird spätestens seit Anfang der 1980er die so genannte „neue Einwanderung“ der außereuropäischen Bevölkerung vor allem aus den ehemaligen französischen Kolonien.[75] Vor diesem Hintergrund lässt sich mithin ein Bruch mit der Tradition des Staatsbürgerschaftsverständnisses und eine Krise der Inklusionsformel Staatsbürgerschaft in Frankreich konstatieren.

Infolge der Dekolonisierung und dem Ende des ambitionierten französischen Kolonialreiches wurde die Semantik der *assimilation* allmählich diskreditiert und durch die Semantik der *intégration* zunehmend abgelöst. So wirkt die Herausforderung der Dekolonisierung bis in die Gegenwart hinein dahingehend nach, dass die kolonialistisch besetzte und daher nunmehr diskreditierte republikanische Semantik der Assimilation transformiert wird in einen geradezu obsessiven Diskurs und eine ausgesprochenen Krisensemantik republikanischer Integration.[76] In diesem Zusammenhang manifestiert

---

74 Vgl. Wihtol de Wenden: Immigrés, u.a. S.85.

75 Vgl. Patrick Weil: Qu’est-ce qu’un Français? Histoire de la nationalité française de puis la Révolution, Paris 2004, S.248ff.

76 Siehe hierzu auch Vincent Geisser: „L’intégration républicaine: Réflexion sur une problématique post-coloniale“, in, Blanchard, Pascal/Nicolas Bancel (Hg.): Culture post-coloniale 1961-2006. Traces et mémoires coloniales en France, Paris 2006, S.145-164.

sich auch, inwiefern die traditionelle Assimilationssemantik, die gleichsam von einer automatischen Invisibilisierung kultureller Differenz bei den Immigranten ausging, an ihre Grenzen stößt. Hingegen formuliert der Begriff *intégration* eine mittlerweile weitgehend unwidersprochene Leitsemantik, die offensichtlich umso mehr an Plausibilität gewinnt, als sie eine (semantische) Antwort auf die strukturelle Ausdifferenzierung verschiedener Publika innerhalb des territorialstaatlich verfassten politischen Systems anbietet. Seit den 1980ern zeichnet sich in Frankreich schließlich ein konsequenter Bruch mit dem traditionellen assimilationistischen Staatsbürgerschaftsverständnis ab, da die kolonialistische Annahme einer quasi naturwüchsigen Assimilation der Einwanderer aus den ehemaligen Kolonien vor dem Hintergrund ihrer nunmehr kulturell auffälligen Präsenz in Frankreich problematisch, wenn nicht obsolet geworden ist. Anhand der verstärkt wahrgenommenen kulturellen Differenz von Einwanderern sowie vor allem der automatisch eingebürgerten so genannten „zweiten Generation" wird eine tiefgreifende Krise des Assimilationsmodells und infolgedessen auch der Inklusionsformel Staatsbürgerschaft selbst festgestellt.[77] Die offenbare Abweichung von der assimilationistischen Tradition und Norm wirft seitdem politisch die Frage auf, wie Inklusion unter solch veränderten Bedingungen künftig geregelt werden kann und welche Rolle dabei die Tradition des französischen Republikanismus weiterhin spielen solle. Auf diese Weise fungiert Integration als ein mehr oder weniger effektiver Diskurs der Reaktivierung des als Krisensymptom wahrgenommenen passiven Subjekts, exemplarisch vorgeführt an der politisch exponierten Gruppe der *immigrés*.

Seit den 1980ern ist daher politische Inklusion anhand der Themen Einwanderung, Staatsangehörigkeit und republikanischer Integration zu einem bestimmenden Aspekt politischer Selbstbeschreibungen in Frankreich geworden.[78] Während vormals die Themen Einwanderung und Staatsangehörigkeit sehr weitgehend aus der Politik, d.h. vornehmlich dem parteipolitischen Kampf, herausgehalten und eher administrativ über Dekrete und Verordnungen (*ordonnances*) geregelt worden waren, so scheint diese (funktionale) Aufgabenteilung innerhalb des politischen Systems seit den 1980ern immer weniger zu funktionieren. So ist seitdem die diskretionäre Praxis der *régularisations* bislang illegal, aber eben tatsächlich in Frankreich lebender *immigrés* in den öffentlichen Debatten um Einwanderung zunehmend problematisiert und politisiert worden. Dabei offenbart sich eine Diskrepanz zwi-

77 Vgl. Weil: Français, S.253ff.

78 Vgl. hierzu und zum Folgenden ausführlich auch Otto: Stasis, S.239ff.

schen der parlamentarischen Gesetzgebung, der „eigentlichen" Politik, einerseits und der administrativen Praxis, der Verwaltung, andererseits. Und diese Diskrepanz äußert sich vor allem an der Schnittstelle zwischen Verwaltung und Publikum, und zwar vor allem wiederholt in der diskretionären administrativen Praxis der Legalisierung (*régularisation*) vormals illegaler Residenten. Die politisierte Wahrnehmung dessen wirkt dann wiederum auf politische Entscheidungsprozesse zurück.[79] Auf der anderen Seite wird diese weitgehend diskretionäre administrative Praxis staatlicher Institutionen begleitet durch enorme semantische Anstrengungen, die republikanische Tradition, also letztlich die diskursive Grundlage dieser Institutionen, unter den veränderten Bedingungen neu zu begründen. Die semantische Antwort auf diese strukturelle Differenzierung politischer Publika und die korrespondierende Differenzierung innerhalb der staatlichen Sphäre besteht in Frankreich seit dem Ende der 1980er in einer republikanischen Selbstbehauptung staatlicher Souveränität. Dabei wird die Souveränität des Staates hinsichtlich der Kontrolle seiner territorialen Grenzen und deren „Verteidigung" gegen Immigration unter den Bedingungen globalisierter Funktionssysteme der Weltgesellschaft, die den staatlichen Souveränitätsanspruch tatsächlich effektiv unterminieren, letztlich geradezu contrafaktisch artikuliert.[80]

Im Hinblick auf die Einbürgerung von *immigrés* versucht die Politik in Frankreich die republikanische Tradition durch wohlfahrtsstaatliche Anstrengungen mit der faktischen Realität (multi)kultureller Differenz zu vereinbaren. So artikulierte sich seit den 1990ern eine genuine Krisensemantik (neo-)republikanischer Integration[81], die an die Stelle der vormaligen kolonialistisch besetzten Assimilationssemantik tritt. In ihr geht es um die republikanische, d.h. auf das einzelne Individuum bezogene Integration kultureller Differenzen bei gleichzeitiger Ablehnung einer politischen Relevanz ethnischer Minderheiten – etwa im Sinne eines so bezeichneten angelsächsischen Multikulturalismus. Gleichzeitig wird jedoch staatlicherseits die Notwendigkeit gesehen, mit ausgewählten Organisationen ethnischer Minderheiten im Sinne wohlfahrtsstaatlicher Integrationspolitik zu kooperieren. Während die Semantik der Assimilation noch überwiegend die Logik einer diskursiven

79 Vgl. Ariane Lantz, L'administration face aux étrangers. Les mailles du filet, Paris 1998, S.12.

80 Vgl. ebd., S.168.

81 Siehe hierzu exemplarisch auch die Regierungserklärung Lionel Jospins vom 19.06.1997, http://www.vie-publique.fr/documents-vp/decl_jospin_190697.pdf (letzter Zugriff: 25.10.12).

Norm kommunizierte, die dem Staat wie den *immigrés* abverlangte, diese als französische *citoyens* zu konstituieren, impliziert die Semantik der Integration offensichtlich eher eine Logik der Normalisierung dergestalt, als die *immigrés* ausgehend von ihrer politisch beobachteten „tatsächlichen" soziokulturellen Identität dazu aufgerufen werden, sich immer mehr und soweit wie möglich in Frankreich zu engagieren und zu inkludieren. Interessant ist in diesem Zusammenhang die Debatte um eine so genannte „manifestation de la volonté" in den 1990ern, die der vormals automatisch mit dem Erreichen der Volljährigkeit eingebürgerten so genannten zweiten Generation der *immigrés* eine ausdrückliche Willenserklärung hinsichtlich der französischen Staatsangehörigkeit und damit auch eine durchaus auf paradoxe Weise forcierte subjektive Loyalitätserklärung gegenüber der Republik als Voraussetzung für die Einbürgerung abverlangte.[82]

Im Kontext des Übergangs von einer Semantik der Assimilation hin zu einer Semantik der Integration manifestiert sich darüber hinaus auch ein veränderter Status von Kultur und (multi)kultureller Differenz. Dabei wird kulturelle Differenz an sich zunehmend nicht mehr als bloße Abweichung von der Norm einer kulturell homogenen Nation begriffen, sondern als Ursache für bestimmte abgrenzbare Probleme einer Integration (bzw. von sozialer Exklusion), die politisch gestaltet werden kann. Als ein solcher Problemgenerator bleiben kulturelle Differenz und der politische Umgang mit ihr allerdings politisch virulent. So wird weiterhin argumentiert, die auffällig gelebte kulturelle Differenz der „neuen Einwanderer" in der „zweiten Generation" sei inkompatibel mit der republikanischen Norm und französischen Tradition einer kulturell homogenen Nation. Andererseits wird – wie oben bereits angedeutet – gerade die Norm und Tradition des französischen Universalismus inklusive religiösem Laizismus herangezogen, um zu begründen, warum eine erleichterte Einbürgerung auch für in Frankreich residierende Personen mit anderem kulturellen Hintergrund gerechtfertigt und konsequent sei. Diese argumentativ verschärfte Kontingenz verweist mithin auf den prekären Status von Kultur und (multi)kultureller Differenz innerhalb des nationalen Selbstverständnisses in Frankreich. Schließlich zeichnet sich gegenwärtig in der Logik politischer Inklusion eine Tendenz dahingehend ab, dass die Potentiale der Integration zunehmend auf die kontingenten Fähigkeiten von Personen, die es politisch, d.h. hier vor allem wohlfahrtsstaatlich zu fördern gelte, zugeschrieben und nicht mehr wie in der assimilationistischen Tradition als kollektive, kulturell indizierte Disposition begriffen wird.

82 Vgl. auch Weil: Français, S.264ff.

Insgesamt verweist die Evolution politischer Inklusion im 20. Jahrhundert, wie sie hier exemplarisch am Fall der so genannten *immigrés* skizziert worden ist, darauf, dass das Publikum der Politik zunächst als ethnisch-national konstituierte Population biologisiert (*naturalisation*), dann im imperialistisch-kolonialistischen Modell der Assimilation kulturalisiert und schließlich in der neo-republikanischen Krisensemantik der Integration normalisiert worden ist. Daran schließt die Frage an, ob und inwiefern es sich bei den hier dargestellten Veränderungen um Krisen politischer Inklusion oder gar um eine semantische Krise der Form des Nationalstaates handelt. Auf jeden Fall manifestieren sich hierin Krisensemantiken politischer Inklusion, die über die besonders exponierte Gruppe der *immigrés* hinaus überhaupt das Verhältnis zwischen einer weitgehend nationalstaatlich definierten Politik einerseits und eines *differenten* Publikums andererseits betreffen. Denn der für die moderne Politik im Rahmen des demokratischen Wohlfahrtsstaats programmatische universalistische Anspruch auf Vollinklusion gerät infolge der vielfältigen Konsequenzen funktionaler Differenzierung und angesichts der Differenzierung politischer Publika in ein Spannungsverhältnis zu einer offenbar gegenläufigen gesellschaftlichen Wirklichkeit, wie sie wiederum insbesondere politisch konstituiert und beobachtet wird.

4. DAS UNVERNEHMEN DES POLITISCHEN WILLENS ZUM SUBJEKT

Ausgehend von Rancières Begriff des Unvernehmens[83] lässt sich dieser politische Widerstreit zwischen dem systemimmanenten universalistischen Versprechen politischer Vollinklusion und der gesellschaftlich prekären Inklusion oder faktischen Exklusion eines beträchtlichen Teils des politischen Publikums ebenfalls unter dem Titel eines gleichermaßen problematischen und genealogisch wirkmächtigen Willens zum Subjekt beschreiben. Rancière unterscheidet zwischen Politik und *police* und bestimmt das Politische gleichsam mittels eines selbstbezüglichen Paradoxons als performative Artikulation eines „Anteils der Anteillosen", die gerade im Rekurs auf die jeweiligen grundlegenden Möglichkeitsbedingungen der Politik als einer „Ordnung des Zählbaren", insbesondere der effektiv inklusiven Kapazität zur Kommunikation erfolgt. Denn die politische Kommunikation, die im Medium der Macht darüber entscheidet, wer oder was zählt bzw. nicht zählt und die entspre-

83 Siehe Rancière: Unvernehmen.

chende Teilungen sowie Verteilungen des politischen Raumes vollzieht, ist auf ein rezeptionsfähiges Publikum angewiesen, das sie qua teilender Zählung überhaupt erst konstituiert, und ermöglicht damit zugleich immer wieder die Artikulation einer nicht selten auf das Ganze der Politik zielenden Subjektivierung im Namen eines unteilbaren – eben nicht zählbaren, sondern nur erzählbaren – Allgemeinen, wie sie insbesondere in der Moderne im Rekurs auf Gleichheit, Freiheit, Gerechtigkeit, aber auch auf Tradition und Konvention oder unter den Titeln Volk, Nation, Proletariat, Menschheit etc. auftritt. Und in diesem Rekurs auf das Allgemeine materialisiert sich der viel beschworene Wille zum Subjekt, der damit zugleich das Unvernehmen der Politik angesichts der skizzierten Krisen politischer Inklusion evoziert.

Dieser Zusammenhang wird insbesondere unter den modernen Bedingungen von Exklusionsindividualität virulent. Denn Exklusionsindividualität bezeichnet ja den Sachverhalt, dass in der modernen funktional differenzierten Gesellschaft Personen nicht mehr einem Teilsystem zugeordnet werden, wie zum Beispiel in der stratifizierten Gesellschaft dem Adel, sondern zunächst einmal aus sämtlichen Funktionssystemen, die ausschließlich aus Kommunikationen bestehen, exkludiert sind, und dann erst mittels funktional spezifizierter Inklusionsrollen als Individuen in den jeweiligen Funktionssystemen berücksichtigt werden. Unter den Bedingungen funktionaler Differenzierung stellt Exklusion also zunächst mal einen Normalfall bzw. den Ausgangszustand dar, so dass Inklusion gesellschaftlich, d.h. in den einzelnen Funktionssystemen kontingent ist und damit überhaupt erst zum Problem wird. Die moderne Differenzierung bzw. Distinktion der Politik gegenüber der Gesellschaft (Exklusion) erzeugt überhaupt erst das Problem der Inklusion eines (politischen) Publikums, einer Population als systemintern, also politisch disponibles Publikum. Politische Inklusion vollzieht sich in der Moderne dementsprechend in der Form des Sinns (Aktualität/Potentialität): durch die politische Generierung einer Population als Inklusionspotential einerseits und der komplementären Aktualisierung von Inklusion unter der modernen Prämisse von Vollinklusion im Rahmen der Semantik vom demokratischen National- und Wohlfahrtsstaat andererseits. Damit wird freilich die Politik als Ordnung des Zählbaren sowie als Archiv des je aktuell tatsächlich Gezählten und der aktuellen Verteilung der Anteile, also der Zuweisung von Inklusionsrollen, bestimmbar. Mit Foucault lässt sich dies auch als eine gouvernementale Politik charakterisieren, die dem je aktuellen Zustand einer diskursiv selbsterzeugten, weil kommunikativ inkludierten Population, eines politischen Publikums, unter historisch kontingenten Umständen Rechnung trägt. Diese gouvernementale Logik der Politik wird allerdings in dem

Maße unterminiert, wie das differente Politische im Modus der performativen Artikulation (der Erzählung) eines nicht zählbaren „Anteils der Anteillosen“ auf die fundamentalen kommunikativen Möglichkeitsbedingungen der Politik selbst zielt, indem es die diskursiven Regeln des Zählbaren und damit die Möglichkeitsbedingung von Politik selbst zum Einsatz macht und zur Disposition stellt.

So scheint hier bereits die Unterscheidung zwischen Inklusion und Exklusion als konstitutiv für das Politische (und sein Verhältnis zur Politik) auf. Denn es handelt sich hierbei um die effektive Kommunikation einer Inklusion desjenigen, welches in der etablierten politischen Ordnung des Zählbaren nicht gezählt wird, also demnach erzählbar exkludiert ist. Das Politische in seiner Differenz zur Politik aktualisiert sich mithin performativ durch die Artikulation einer solchen potentiellen Inklusion des politisch (noch) nicht Zählbaren, des nunmehr also als exkludiert Wahrgenommenen. In diesem Sinne bezieht sich das Politische auf die Grenzen des Zählbaren in der Politik und affiziert dergestalt die Möglichkeit der politischen Unterscheidung zwischen Inklusion und Exklusion. Die politisch virulente Frage kollektiver Zugehörigkeit steht paradigmatisch für diesen Zusammenhang. Hier ist die grundlegende Form des Sinns, nämlich die Unterscheidung zwischen Aktualität und Potentialität, dergestalt impliziert, dass das Politische einen kontingenten Möglichkeitshorizont der Inklusion, d.h. schließlich immer auch der Subjektivierung, also des sich Unterwerfens unter und Einschreibens in eine diskursive Ordnung (des politisch Zählbaren) konstituiert, während Politik bzw. politische Inklusion dann eine je kommunikative Aktualisierung von Inklusion (Zählung) im Rahmen der performativen Bezeichnung einer strategischen Machtsituation wie z.B. „Staat“ (Foucault)[84] und eines korrespondierenden Inklusionsformulars darstellt. Anders formuliert: das Politische setzt die Politik kontingent, indem es durch die Konstitution (neuer) politischer Subjekte bzw. Subjektivierungen einen Möglichkeitsüberschuss an Inklusionsszenarien erzeugt, die zu diskursiven Verschiebungen der Politik des tatsächlich Gezählten führen (können). Die entsprechende politische Resignifikation von Inklusionsformularen reformuliert und re-exponiert dann die Unterscheidung Inklusion/Exklusion anhand semantischer Inklusionsformeln wie z.B. Adel, Stand, Klasse, Geschlecht, Rasse, Nation, Volk, Öffentlichkeit, Demokratie, Wohlfahrtsstaat, Zivilgesellschaft, Religion etc. Darüber hinaus verweisen solche Inklusionsformulare nicht nur auf den Anspruch des Gezählt-Werdens, sondern ebenfalls auf kontingente politische Loyalitätser-

84 Vgl. Foucault: Wille zum Wissen.

wartungen im Sinne eines „auf etwas bzw. auf jemanden zählen“. Damit geht wiederum die prekäre und virulente Potentialität von (Voll-)Inklusion als eines uneingelösten politischen Versprechens, einer phantasmatischen Erzählung einher. Der politische Wille zum Subjekt inszeniert dergestalt das Unvernehmen der Politik, indem er sich gerade dadurch aktualisiert, dass er unerfüllt bleibt.

Das Politische kann schließlich als eine historisch kontingente genealogische Bühne politischer Inklusion, also der Konstitution politischer Subjekte bzw. Akteure, sowie der damit einhergehenden Verschiebungen oder gar Umkehrungen von Machtverhältnissen analysiert werden. Denn derartige politische Subjektivierungen können die der Politik inhärente Logik effektiv zählbarer Inklusion verschieben, indem sie jeweils einen neuen Möglichkeitshorizont der Inklusion eröffnen und damit eventuell eine Neuvermessung des politischen Raumes sowie der korrespondierenden Grenzen des Zählbaren induzieren. Die daran anschließende bekannte und effektiv zählbare Politik stellt quasi komplementär dazu die temporäre Konsolidierung und Austragung derartiger Machtverhältnisse und Sinn- bzw. Weltverhältnisse von Inklusion dar. Und andererseits sind politische Akteure nicht einfach immer schon da bzw. inkludiert, sondern sie konstituieren sich je historisch bedingt qua Erzählungen, und zwar ausgehend von tatsächlichen Zählungen oder Verzählungen, die politische Grenzen zwischen Inklusion und Exklusion in ihrer jeweiligen Kontingenz exponieren. Aufgrund dieses wechselseitigen Konstitutionszusammenhangs (zwischen dem Politischen und der Politik) wird deutlich, inwiefern das Politische – anders als übrigens Rancière diagnostiziert – zugleich aus (wahrnehmbar ge- und erzählten) Weltverhältnissen und aus (teilenden und verteilenden) Machtverhältnissen besteht. Denn das Politische handelt in Form der Unterscheidung zwischen Inklusion und Exklusion nicht nur vom Teilen und Zählen, sondern eben auch vom Entscheiden und „Erzählen“. Entscheidungen im Medium der Macht und Erzählungen im Medium der Sprache sind dann die jeweiligen kommunikativen Formen des Politischen. Der Ausweis des Politischen besteht nun darin, dass Kommunikation hier medial an eine wie auch immer geartete Kollektivität, ein kollektiv disponiertes Publikum, adressiert ist. So scheint politische Kommunikation und damit das Politsche in seiner performativen Dimension durch die Form der – nunmehr also auf eine historisch jeweils zu bestimmende (zählbare) Kollektivität bezogenen – Entscheidung orientiert zu werden. Entscheidungen stellen allerdings gerade keinen Telos des Politischen dar, der politische Kommunikation in irgendeiner Weise synthetisieren würde. Ganz im Gegenteil verschärfen sie die dem Politischen zugrunde liegende

Kontingenz, indem sie im Medium des Erzählens die Politik des tatsächlich Gezählten der kollektiven Wahrnehmung aussetzen, sie gleichsam ganz manifest exponieren. In diesem Sinne sorgen Entscheidungen nur ganz prekär für zählbare kollektive Verbindlichkeit, da sie immer wieder auf ihren Charakter als „gesetzte" Entscheidungen hin beobachtet und erzählt werden können. So lösen Entscheidungen keineswegs den politischen Diskurs des Zählbaren und Erzählbaren auf, im Gegenteil: sie bleiben dezidiert problematisch und prekär, auch und gerade, wenn sie zählbare „Gesetzeskraft"[85] erlangen und mit kollektiv verbindlichem Geltungsanspruch auftreten. Denn das tatsächlich Gezählte der Politik wird potentialisiert in den Faltungen, die das Politische auf die Regeln des Zählbaren, der Inklusion/Exklusion wirft, indem es über die etablierten Teilungen hinaus jeweils historisch neue Subjektivierungen im Zeichen der Erzählung „des Allgemeinen", „des Anderen" oder auch des Ressentiments der Ungezählten aktualisiert. Und genau hierin manifestiert sich abermals ein politischer Wille zum Subjekt sowohl derjenigen, die sich als passiv „Betroffene" bestimmter politischer Entscheidungen identifizieren als auch derjenigen, die ansonsten tatsächlich keinen gesellschaftlichen Anteil haben und die allenfalls prekär inkludiert werden oder aber weitgehend exkludiert bleiben.

In Frankreich bildet die moderne Geschichte des Imperialismus und der Dekolonisierung offensichtlich die historisch monumentale Matrix für eine derartige Politik des Unvernehmens. Eine koloniale bzw. imperiale Gouvernementalität, wie sie sich im 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts insbesondere auch in Frankreich herausgebildet hat, war dadurch charakterisiert, dass die jeweils „indigene" Bevölkerung in den Kolonien in subalterner Weise inkludiert war, d.h. im Falle Frankreichs, dass die dieser Bevölkerung zugerechneten Individuen zwar als französische Staatsangehörige galten und gezählt wurden, jedoch gerade nicht über die staatsbürgerlichen Rechte französischer *citoyens* verfügten. Seit dem 19. Jahrhundert evoluierte politische Inklusion ganz im Zeichen der Semantik nationaler Erziehung. Und der imperialistische Kolonialismus unter dem Titel der *mission à civiliser* Frankreichs formulierte seit dem Ende des 19. Jahrhunderts geradezu ein umfassendes gouvernementales Programm der Erziehung in den Kolonien. Die Krisen politischer Inklusion, wie sie insbesondere mit Blick auf die so genannten *immigrés* und ihre Nachkommen beobachtet werden, werden daher nicht zufällig in einen unmittelbaren Zusammenhang mit Fragen der Erziehung, Bildung und Ausbildung der betroffenen Population von Individuen

85 Vgl. Derrida: Gesetzeskraft.

gerückt. Dieser dezidiert subalterne Status wurde durch vielfältige zumeist biopolitisch durchsetzte Diskurse wie vor allem dem biologischen und kulturalistischen Rassismus materiell dergestalt untermauert, dass die derart diskursiv generierte Asymmetrie zwischen den Kolonisatoren und den Kolonisierten den Alltag in den Kolonien prägte. So wurde der subalterne Inklusionsstatus der Kolonisierten im Rahmen dieser kolonialen oder imperialen Gouvernementalität auch sehr weitgehend von diesen verinnerlicht. Dies gilt zumindest und in besonderem Maße für die (potentiellen) Eliten der kolonisierten Bevölkerung, die entsprechend der imperialen Strategie des *divide et impera* gefördert wurden, um sie gleichsam als Transmissionsriemen zur Durchdringung der kolonisierten Bevölkerung zu verwenden. Indem sich die kolonisierte Peripherie insbesondere in Gestalt ihrer (potentiellen) Eliten derart an der imperialen Metropole ausrichtete, wirkte sie effektiv an der Formation der kolonialen bzw. imperialen Gouvernementalität mit. Indem diese Gouvernementalität eine Population als (Inklusions-)Potential schafft, deren zählbare Inklusion innerhalb einer Logik der neoliberal kalkulierenden Polizei erfolgt, konstituiert sie zugleich das, was Foucault als Biopolitik bezeichnet. Innerhalb der Gouvernementalität manifestiert und exponierte diese Biopolitik nicht zuletzt in der demographischen Potenz der derart konstituierten Population nun aber immanent ein polyvalentes Moment der „strategischen Umkehrbarkeit" von Machtrelationen.[86] In diesem Sinne lassen sich postkoloniale Artikulationen wie z.B. *Négritude*, Fanons folgenreiches Manifest der „Verdammten dieser Erde"[87], *Tiers-Mondisme*[88], Islam und Islamismus vor allem seit der Iranischen Revolution als performative Umkehrungen der kolonialen Gouvernementalität im Zeichen einer (post-)kolonialen Biopolitik sowie als Vehikel der Verschiebung hin zu einer postkolonialen Gouvernementalität beschreiben. So inszenierten diese postkolonialen Artikulationen eine mehr oder weniger konkret lokalisierbare Konfrontation der beiden

---

86 Colin Gordon: „Introduction", in, Graham Burchell/Colin Gordon/Peter Miller (Hg.): The Foucault Effect. Studies in Governmentality, Harvester 1991, S.5.

87 Frantz Fanon: Les damnés de la terre, Paris 1961.

88 Bemerkenswert ist hier die Tatsache, dass der Begriff des *Tiers Monde* im frankophonen Kontext in einer ausdrücklichen Parallele zu dem des *Tiers Etat* in der Französischen Revolution gebildet wurde, und zwar 1952 von dem Demographen Alfred Sauvy: „car enfin, ce tiers monde ignoré, exploité, méprisé comme le tiers état, veut lui aussi, être quelque chose", in: Article Trois mondes, une planète, L'Observateur, 14 août 1952.

Logiken der Politik und der Polizei.[89] In der ehemaligen Metropole Frankreich evoziert dies allerdings infolge postkolonialer Immigration und des damit einhergehenden *re-entrys* der Unterscheidung Metropole/Kolonien bezogen auf die kommunikative Realisierung politischer Inklusion als potentielle Vollinklusion einer regierten Population von Individuen ein Unvernehmen im Sinne Rancières.

Effektiv formierte sich in Frankreich wie in den anderen westlichen Staates seit dem Zweiten Weltkrieg der demokratische Wohlfahrtsstaat als territorial begrenzte Form der Vollinklusion in das moderne politische System. Als Konsequenz der Dekolonisierung formierte sich supplementär dazu eine neoliberale postkoloniale Gouvernementalität, die dieses politische Versprechen auf Vollinklusion in spezifischer Weise angesichts der Immigration der nunmehr dekolonisierten Bevölkerungsgruppen realisierte. So fungierten die Immigranten im politisch-ökonomischen Selbstverständnis des französischen Wohlfahrtsstaates als so genannter Konjunkturpuffer, also als abrufbares subalternes Potential, das selektiv inkludiert wurde, dessen Zählung supplementär erfolgte. Die tradierte Semantik der Assimilation zählte die Immigranten aus den ehemaligen Kolonien allerdings als potentielle Franzosen, jedoch selbstverständlich in einem subalternen Status. Auf diese Weise wurde die gouvernementale und biopolitische Konstellation des Antagonismus (zwischen den ehemaligen Kolonisatoren und den ehemals Kolonisierten) des imperialen Kolonialismus nunmehr in die postkoloniale Metropole selbst transponiert. Es handelt sich dabei um einen hegemonialen Antagonismus (im Sinne Laclau/Mouffe)[90] „zweier Nationen“ in einer territorialen Population.[91] An diesen Antagonismus, der eine endgültige Fixierung von Differenzen sowie eine äquivalente Realisierung politischer Vollinklusion, also eine „Integration“ verunmöglicht, ist inhärent eine jeweils konkrete Aufteilung des Sinnlichen im Sinne von Rancière geknüpft.[92]

In der Konsequenz lassen sich gegenwärtig zwei sich wechselseitig bedingende und miteinander in Resonanz befindliche Krisen bzw. Paradoxien politischer Inklusion sowie der postkolonialen Gouvernementalität beobachten, und zwar erstens Staat und *Stasis*[93] als Situation der Uneindeutigkeit hinsichtlich des politischen Publikums und als Ausdruck einer inhärenten Para-

89 Vgl. Rancière: Unvernehmen.

90 Vgl. Laclau/ Mouffe: Hegemony.

91 Vgl. auch Foucault: Gesellschaft.

92 Vgl. Rancière: Unvernehmen.

93 Vgl. hierzu ausführlich Otto: Stasis.

doxie des gouvernementalen Versprechens der Vollinklusion sowie daran anschließend zweitens das Phantasma der Integration. Das Phantasma der Integration besteht darin, dass der politische Diskurs der Integration im Kontext der gouvernementalen Logik der Inklusion stets auf politisch forcierte Exklusion hinausläuft, da politische Inklusion inhärent immer nur eine Option darstellt, deren Realisierung nicht selbst politisch forciert werden kann, sondern ausschließlich in der (biopolitischen) Umwelt der Politik disponibel ist. Diesem Manko begegnet die Politik dann – und besonders gegenwärtig, da Integration zu einer sich selbst ratifizierenden politischen Leitsemantik avanciert ist – notgedrungen mit der ihr eigenen Sanktionsmacht, die im Falle der nicht aktualisierten Inklusion ausschließlich mit forcierter Exklusion reagieren kann.[94] Und Exklusion stellt sich umso mehr ein, als in dieser Weise der gegenwärtigen postkolonialen Gouvernementalität auf Seiten der bisher subaltern inkludierten Bevölkerung mit dieser zu rechnen ist. Andererseits wird der subalterne Inklusionsstatus – anders als im Rahmen der ehemaligen kolonialen Gouvernementalität – keineswegs von der betroffenen Population von Individuen verinnerlicht. Stattdessen schließt an die systematische Verzählung der postkolonialen gouvernementalen Polizei die (bio-)politische (Gegen-)Erzählung durch die faktisch postkolonial subaltern Gezählten und Inkludierten an, so dass auf diese Weise erneut und diesmal innerhalb der postkolonialen Gouvernementalität eine Konfrontation der beiden Logiken der Politik und Polizei und eventuell eine erneute (bio-)politische Umkehrung oder Verschiebung dieser postkolonialen Gouvernementalität inszeniert und damit im Zeichen des Willens zum Subjekt eine Politik des Unvernehmens artikuliert wird.

94 Vgl. auch Lantz: L'administration.

5. ZWISCHENFAZIT: „LES EXCLUS. UN FRANÇAIS SUR DIX“ – KRISEN POLITISCHER INKLUSION UND GESELLSCHAFTLICHE NORMALISIERUNG DES SUBJEKTS?

> „…l’industrie pharmaceutique est de plus en plus en trainer de soigner des maux, qui, en réalité, relèveraient d’un traitement politique.“
> RENÉ LENOIR: LES EXCLUS. UN FRANÇAIS SUR DIX, PARIS 1974, S.39.

Nach Luhmann gewährleisten die neuzeitlichen Modelle der Demokratie und des Wohlfahrtsstaates trotz gleichzeitig erzeugter Exklusionsphänomene die umfassende Vollinklusion von Personen im territorialstaatlich segmentierten politischen System der Weltgesellschaft. Im Zusammenhang des in Nationalstaaten segmentär differenzierten politischen Systems und im Kontext globaler Migration gerät dabei u.a. – wie im Diskurs um *citizenship*, Staatsbürgerschaft und Staatsangehörigkeit thematisiert – das Problem einer prekärer werdenden „Inklusionsexklusivität“, d.h. der Zugehörigkeit von Personen zu lediglich einem Staat in den Blick.[95] Nicht zuletzt dies verweist jede Theorie auf die historische Kontingenz der Form politischer Inklusion. In diesem Kontext gerät auch und gerade Inklusion zur problematischen, weil kontingenten Herausforderung des politischen Systems, das dafür verstärkt seit dem 19. Jahrhundert in territoriale Nationalstaaten segmentär differenziert ist, so dass im Regelfall jede Person exklusiv im Rahmen der Staatsangehörigkeit jeweils einem Staat zugeordnet und dadurch politisch inkludiert wird. Im Zeitalter des Imperialismus bzw. Kolonialismus des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war das politische System zudem durch eine Differenzierung nach Zentrum (Metropole)/Peripherie geprägt, die sich insbesondere auch auf die Logik politischer Inklusion konstituierte. Mit der Dekolonisierung seit den 1960ern sowie der daraus folgenden Deterritorialisierung und Reterritorialisierung des politischen Systems der Weltgesellschaft durch die Formierung neuer Nationalstaaten in den ehemaligen Kolonien und daran anschließend im Kontext postkolonialer Immigration etc. manifestieren sich notorische Krisen politischer Inklusion in Frankreich. Daraus resultiert ein

95 Vgl. Michael Bommes: Migration und nationaler Wohlfahrtsstaat. Ein differenzierungstheoretischer Entwurf, Opladen 1999.

politisch virulentes *re-entry* der vormals imperialen Unterscheidung Metropole/Peripherie in der Metropole Frankreich selbst, das sich politisch nicht zuletzt im Diskurs einer Regeneration der französischen Republik und Nation sowie der dafür als zentral erachteten Reform der *citoyenneté* seit den 1980ern manifestiert und seitdem zu einer grundsätzlichen Herausforderung der Selbstbeschreibung des politischen Systems avanciert ist.

Denn der moderne Staat als Selbstbeschreibung des politischen Systems begreift sich als demokratischer National- und Wohlfahrtsstaat. Das komplementäre politische Publikum korrespondiert zu diesen prägenden Semantiken, indem sich zwei Rollen politischer Inklusion ausdifferenzieren: demokratische und wohlfahrtsstaatliche Inklusion. Solange diese beiden strukturellen Rollen politischer Inklusion kongruent zueinander sind, besteht weitgehende Eindeutigkeit über das Publikum des politischen Systems. Spätestens seit dem Zweiten Weltkrieg gilt dies für Frankreich wie für die anderen modernen demokratischen Wohlfahrtsstaaten nicht mehr. Denn seitdem driften vor allem infolge zunächst temporärer und sich schließlich als dauerhaft erweisender Immigration wohlfahrtsstaatliche Leistungsberechtigung einerseits und volle demokratische Inklusion als Staatsbürger andererseits auseinander. Dies führt strukturell zu einer Differenzierung verschiedener politischer Publika, so dass der Staat mit mindestens zwei unterschiedlichen Inklusionsrollen umgehen muss: dem genuinen Staatsbürger, der sich vor allem durch das Wahlrecht auszeichnet, einerseits und dem infolge dauerhafter Residenz auf dem staatlichen Territorium wohlfahrtsstaatlich Leistungsberechtigten, der nicht unbedingt Staatsbürger sein muss, andererseits. Zudem erhielten Nicht-Staatsbürger in Frankreich 1981 das Recht, eigene Organisationen zu gründen, ohne dabei wie vordem auf eine administrative Genehmigung angewiesen zu sein.[96] Dies bringt eine weitere Form politischer Inklusion, unabhängig von der Inklusionsformel Staatsbürgerschaft mit sich, und zwar in der form einer neuartigen Präsenz von Nicht-Staatsbürgern in der Peripherie des politischen Systems. Insgesamt fand also eine Ausdifferenzierung verschiedener politischer Publika innerhalb des politischen Systems statt, die unweigerlich auch dessen Operationen, Strukturen und Semantiken affiziert. In Frankreich wird dies besonders darin deutlich, dass Staatsbürgerschaft und Immigration, wie oben beschrieben, seit den 1980ern eine zentrale Rolle im politischen Diskurs einnahmen.[97] Wie oben beschrieben, zeichnet sich das moderne ausdifferenzierte politische System in der Form der Demo-

96 Vgl. Wihtol de Wenden: Immigrés.

97 Vgl. u.a. ebd. u. Lantz: L’administration.

kratie dadurch aus, dass es sich von der Seite des politischen Publikums her definiert, indem es sich die paradoxe Formel einer Herrschaft des Volkes über sich selbst[98] gibt und dann die Ausübung politischer Macht an spezifizierte Leistungsrollen, vor allem an Amts- und Mandatsträger, delegiert. Darüber hinaus sorgt sich das politische System in der Form des Wohlfahrtsstaates auch um den Zugang zu Inklusionsrollen in anderen gesellschaftlichen Teilsystemen. Daher scheint es nur folgerichtig, wenn die vielfache gegenwärtige Wahrnehmung einer Krise politischer Inklusion in Frankreich das politische System insgesamt und insbesondere seine Selbstbeschreibung als Staat eines vollinkludierten nationalstaatlichen Publikums affiziert. Dies schlägt sich in den seit den 1980ern sehr vehement geführten politischen Auseinandersetzungen um Staatsbürgerschaft und Einwanderungspolitik nieder. Dabei generieren die offenbarten strukturellen Probleme politischer Inklusion und die korrespondierenden semantischen Paradoxien hinsichtlich der Anstrengungen, unter solchen „krisenhaften" Bedingungen das Selbstverständnis eines demokratischen Nationalstaates aufrechtzuerhalten, so etwas wie eine politische *Stasis*, die mehr und mehr die Selbstbeschreibung des politischen Systems in Frankreich heimsucht und supplementiert.[99] Dies schlägt sich insgesamt in einer erhöhten politischen Aufmerksamkeit für die Unterscheidung Inklusion/Exklusion sowie insbesondere für den Negativbegriff der Exklusion nieder.

Unter dem Titel „Les exclus. Un français sur dix" hat der französische Politiker René Lenoir 1974 den Begriff der Exklusion – als Gegenbegriff zu Inklusion – überhaupt erst in die politische und sozialwissenschaftliche Beschreibung der modernen Gesellschaft eingeführt.[100] In dieser Monographie beschäftigt sich der Autor ausführlich mit der von ihm so bezeichneten „l'autre France", also mit der offensichtlich zeitgenössisch wachsenden Population (nicht nur politisch) exkludierter Personen. Als exkludiert beschreibt Lenoir dabei solche Individuen, die aufgrund bestimmter physischer, psychischer und sozialer Dispositionen nicht (mehr) bzw. immer weniger in der Lage sind, den gesellschaftlichen Anforderungen (auf den verschiedenen Ebenen der Interaktions-, Organisations- und Funktionssysteme) entsprechend angemessen für sich zu sorgen und sich „normal" gesellschaftlich ein-

98 Vgl. Luhmann: Politik, S.353ff.

99 Siehe hierzu ausführlich Otto: Stasis.

100 Vgl. Rudolf Stichweh: Inklusion/Exklusion, funktionale Differenzierung und die Theorie der Weltgesellschaft, in: Soziale Systeme, 3, 1997, S.123ff.

zubringen.[101] Dem Anspruch politischer Vollinklusion wird damit eine zunehmend abweichende gesellschaftliche Wirklichkeit gegenüber gestellt. Damit schreibt sich diese Beobachtung durchaus ein in das bisher formulierte Skript der Krisen politischer Inklusion in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Indes handelt es sich hier ebenfalls darum, Personen dezidiert anhand der Unterscheidung Inklusion/Exklusion sowie darauf bezogen anhand der Fähigkeit bzw. eben Unfähigkeit, normal für sich zu sorgen, als Subjekte anzurufen und sie als solche zu konstituieren. Der Norm der Inklusion steht eine politisch beobachtete Normalität der Exklusion in verschiedenen gesellschaftlichen Funktionssystemen gegenüber, der nach Lenoir wiederum politisch begegnet werden soll, indem die betroffenen Personen (wieder oder überhaupt erst) dazu befähigt werden sollen, als normale Subjekte für sich zu sorgen und sich dementsprechend gesellschaftlich zu inkludieren. In der Folge entfaltete sich in Frankreich z.B. unter dem Titel der des Kampfes gegen die „exclusions sociales“[102] ein im Vergleich mit anderen demokratischen Wohlfahrtsstaaten besonders intensiver Diskurs darum, wie das Problem dieser vielfältigen Exklusionen politisch gelöst werden kann. Hierin artikuliert sich zunächst einmal die in Frankreich historisch bedingt besonders ausgeprägte Semantik und diskursive Norm der politischen Vollinklusion aller Personen, und zwar mit einem besonderen Akzent auf den Aspekt einer gesellschaftlich umfassenden wohlfahrtsstaatlichen Inklusion.

Daran schließt die weitergehende Frage an, inwiefern die wohlfahrtsstaatliche Inklusionsmoderation mit Prozessen der gesellschaftlichen Normalisierung[103] von Inklusion/Exklusion und einer entsprechenden normalisierenden Beobachtung und Adressierung von Subjekten einhergeht, wie sie Bublitz bezogen auf die massenmedial induzierte Massenkultur diagnostiziert.[104] Normalisierung ließe sich dabei systemtheoretisch reformulieren als das Ermöglichen und Wahrscheinlichmachen der kommunikativen Beobachtung und Adressierung von Personen als individuelle Subjekte, und zwar dezidiert im Hinblick auf Inklusion und Exklusion. Bereits bei Luhmann findet

---

101 Vgl. Lenoir: Exclus.

102 Siehe hierzu exemplarisch das programmatische Gesetzesvorhaben von 1997. http://www.vie-publique.fr/documents-vp/decl_jospin_190697.pdf, S.7 (letzter Zugriff: 25.10.12).

103 Zum Theorem der Normalisierung im Anschluss an Foucault siehe u.a. Jürgen Link: Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird, Göttingen 2006 u. Foucault: Überwachen, S.237.

104 Vgl. Bublitz: Massenkultur, u.a. S.63.

sich tentativ die Überlegung, dass Inklusion/Exklusion zu einer neuen gesellschaftlichen Leitunterscheidung avancieren, die Funktionssysteme mediatisieren[105] und damit eventuell den Primat funktionaler Differenzierung ablösen könnte. Systemtheoretisch würde man Normalisierung entsprechend der Logik funktionaler Differenzierung entlang der Funktionssysteme differenzieren[106]; allerdings könnte man auch umgekehrt normalisierungstheoretisch formulieren, dass Normalisierung zunehmend die Funktionssysteme übergreift: Die Unterscheidung Inklusion/Exklusion würde dergestalt die funktionale Differenzierung der Gesellschaft supplementieren, so dass die Funktionssysteme dann primär der Realisierung von Inklusion/Exklusion im performativen Vollzug der kommunikativen Adressierung von Individuen dienen. Es bleibt indes eine offene Frage, inwiefern die Form Inklusion/Exklusion sowie die daran eventuell gekoppelte Normalisierung dergestalt systembildend wirken, dass sie die gesellschaftlichen Funktionssysteme wie z.B. das politische System gleichsam ins zweite Glied zurückdrängen, indem Gesellschaft tatsächlich normalisierend durch die Unterscheidung Inklusion/Exklusion (neu) konstituiert wird. Wahrscheinlicher ist es, dass die Form Inklusion/Exklusion zunehmend konstitutiv für gesellschaftliche und vor allem eben politische Selbstbeschreibungen wird. Davon ist dann eventuell auch das Subjekt betroffen, insofern es als prominente gesellschaftliche Adresse und kompakte Referenz einer normalisierenden Selbstbeobachtung anhand der Unterscheidung Inklusion/Exklusion fungiert.

105 Vgl. Luhmann: Gesellschaft, S.632f.

106 Vgl. Cornelia Bohn: „Normalität und Abweichung systemtheoretisch beobachtet“, in, Jürgen Link u.a. (Hg.): „Normalität“ im Diskursnetz soziologischer Begriffe, Heidelberg 2003, S.39-51.

Fazit

> „Die Zugehörigkeit zu einem Lager (…) ermöglicht die Entzifferung der Wahrheit und die Denunziation der Illusion und Irrtümer, dank welcher man uns glauben macht, dank welcher einen die Gegner glauben lassen, man befände sich in einer geordneten und befriedeten Welt.“
> FOUCAULT: GESELLSCHAFT, S.64.

Bezogen auf die Fragestellung dieser Untersuchung, verweist Foucault hier im Kontext seiner Analyse eines historisch-politischen Diskurses in der frühen Neuzeit darauf, dass politische Inklusion (und damit zugleich die Unterscheidung Inklusion/Exklusion) gleichsam als Möglichkeitsbedingung effektiven historischen Wissens und entsprechender gesellschaftlicher Selbstbeschreibungen fungiert. Die vorliegende Arbeit untersuchte daher ausgehend von einer Genealogie politischer Inklusion wirkmächtige historisch-politische Semantiken und konstitutive Selbstbeschreibungen eines politischen Willens zum Subjekt in Frankreich zwischen dem 16. und 20. Jahrhundert. Insgesamt hat sich dabei erwiesen, inwiefern die Form Inklusion/Exklusion zu einer konstitutiven Matrix gesellschaftlicher und politischer Selbstbeschreibungen geworden ist. Und dies gilt bis in die Gegenwart hinein, und zwar nicht obwohl, sondern gerade weil in vielfältiger Weise von Krisen politischer und gesellschaftlicher Inklusion sowie vom Verschwinden oder gar „Tod des Subjekts“ die Rede ist. Es scheint übrigens, dass die epistemologische Dekonstruktion des vormals als transzendental imaginierten Subjekts keineswegs dazu geführt hat, das Subjekt als Figur gesellschaftli-

cher und insbesondere politischer Selbstreferenz, Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung zu verabschieden. Im Gegenteil: Während es gleichsam als kompakte Residualkategorie der Selbstbeschreibung von Kommunikation als Handlung persistiert, insistiert es zugleich als problematische Reflexionskategorie im Rahmen virulenter gesellschaftlicher und politischer Krisensemantiken. Schließlich kristallisierte sich die Genealogie politischer Inklusion seit dem 16. Jahrhundert am Willen zum Subjekt als einem effektiven Imperativ gesellschaftlicher und politischer Selbstbeschreibungen im Übergang der stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft in besonders aufschlussreicher Weise heraus.

Für die stratifizierte Gesellschaft Frankreichs bis ins 16. Jahrhundert galt es dazu, die zeitgenössische Selbstbeschreibung des Adels als (primäre) Systemreferenz aufzugreifen und wiederzubeschreiben. Dies erfolgte anhand einer Archäologie des gesellschaftlich verfügbaren und kommunizierten Sinns in der noch primär stratifizierten Gesellschaft Frankreichs im 16. Jahrhundert. Dabei erwies es sich, dass der Adel nicht nur die privilegierte Innenseite der Form Inklusion/Exklusion markierte, sondern darüber hinaus die Formel *par excellence* der Selbstbeschreibung der stratifizierten Gesellschaft darstellte. Indem der Adel seinen gesellschaftlichen Status und damit zugleich die serielle Logik hierarchisch strukturierter Inklusion habituell verkörperte, realisierte er inhärent die Logik des Sinns sozialer Selbstreferenz der stratifizierten Gesellschaft. In der Form des Adels und seiner konstitutiven Selbstbeschreibung waren Kommunikation und Bewusstsein dergestalt immanent und unmittelbar aneinander gekoppelt, dass die Individualität psychischer Systeme noch nicht gegenüber dem sozialen System der Gesellschaft ausdifferenziert war. Indem der Adel seit dem 16. Jahrhundert, als sich die Monarchie als politisches Zentrum der stratifizierten Gesellschaft etablierte, zunehmend explizit politisch-rechtlich durch Privilegien, also qua Gesetz definiert und kommunikativ adressiert wurde, zeichnete sich allerdings eine Individualisierung des adligen Status dergestalt ab, als die explizite Verleihung oder Anerkennung des Adelstitels durch den König nicht mehr ausschließlich von der familiären Herkunft, sondern zusätzlich von gesellschaftlich beobachteten individualisierten Kriterien wie *mérite*, individueller Lebensweise und partiell auch individuellen Kapazitäten wie vor allem gelehrte Bildung abhängig gemacht wurde. Der Adel transformierte sich von einem sozialen System, das die stratifizierte Gesellschaft Frankreichs selbstreferentiell repräsentierte, zu einem Subjekt der Unterwerfung unter die neue politische Rationalität, die in der politisch zentralisierten Institution der Monarchie seit dem 16. Jahrhundert Strukturwert erlangt hatte. Allerdings fügte sich der

nunmehr auch intern zunehmend differenzierte Adel (*noblesse d'épée*/*noblesse de robe*) zunächst nur zögerlich dieser politischen Rationalität, insofern sich die traditionelle *noblesse d'épée* im Gegensatz zur bereits politisch-rechtlich definierten *noblesse de robe* durchaus nur widerwillig in die monarchisch geschaffenen politischen Leistungsrollen inkludierte. Hingegen sollte sich der Adel in die komplementäre Publikumsrolle der Politik, wie sie in Frankreich im 18. Jahrhundert entstand, erst viel später und mit noch viel größerem Widerwillen inkludieren. Allerdings fungierte er in der monumentalen Konstitution und Institutionalisierung dieser Publikumsrolle der Politik, wie sie sich in der Französischen Revolution ereignete, geradezu als deren konstitutives Außen.

Die Figur des religiösen Individuums supplementierte seit dem 16. Jahrhundert bereits die stratifizierte Gesellschaft, insofern sie gegenüber dem demonstrativ nach außen kommunizierten exponierten Status des Adels und seiner exaltierten Moral das individuelle Gewissen als Instanz einer religiös induzierten, also vom Glauben an Gott abgeleiteten verinnerlichten Moral geltend machte. Das religiöse Individuum stellte dabei einen interessanten und gewissermaßen anachronistischen Grenzfall zwischen der stratifizierten und der funktional differenzierten Gesellschaft dar. Innerhalb der Logik der Stratifikation verkörperte es gleichsam ein Exklusionsindividuum *avant la lettre*, während es bezogen auf die Logik funktionaler Differenzierung einen Fall von religiöser Inklusionsindividualität bildete. Die daran anschließende Differenzierung zwischen gesellschaftlichem Status und verinnerlichtem Gewissen hatte schließlich tiefgreifende Konsequenzen hinsichtlich der Form Inklusion/Exklusion. So exerzierte Michel de Montaigne im Modus einer gewissermaßen „säkularisierten" literarischen Introspektion paradigmatisch eine neuartige Form von Exklusionsindividualität, indem er sich nicht mehr primär durch seine gesellschaftliche (Status-)Inklusion, sondern nunmehr emphatisch durch seine freilich kommunikativ im Medium der Literatur stilisierte gesellschaftliche (Selbst-)Exklusion definierte. Die damit verbundene Emergenz der Exklusionsindividualität ging mit der genealogisch folgenreichen Differenzierung zwischen sozialen Systemen (Gesellschaft) und (individuellen) psychischen Systemen einher. In diesem Sinne formierte sich damit überhaupt erst die Individualität psychischer Systeme als eigenständige und gegenüber sozialen Systemen ausdifferenzierte Form und Perspektive der Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung. Die Literatur als primäres Medium einer solchen Selbstbeschreibung kommunizierte damit sowohl die Form der Exklusionsindividualität als auch die dazu komplementäre Inklusion des literarisch formierten und anschließend bei Descartes philosophisch

folgenreich hypostasierten individuellen psychischen Systems, und zwar im Modus der strukturellen Kopplung zwischen Kommunikation und Bewusstsein.[1] So formulierte Descartes die grundlegende Frage von Inklusion/Exklusion explizit bezogen auf die Figur des Subjekts als kommunikativ adressierte Instanz psychischer Selbstreferenz, der mit dem *cogito* ein ausgesprochenes Selbstbewusstsein und ein entsprechender Wille zum Subjekt zugeschrieben, abverlangt und zugemutet wurde. Die damit einhergehende zutiefst selbstreferentielle Zumutung an Rationalität bedeutete schließlich seit dem Ende des 16. Jahrhunderts auch eine grundlegende Herausforderung an gesellschaftliche Selbstbeschreibungen. Denn daraus folgte unmittelbar auch eine intensivierte Aufmerksamkeit für die Differenz zwischen Denken und Handeln, die unmittelbar die Kontingenz gesellschaftlicher Ordnung verschärfte und damit zu einem konstitutiven Problem der gesellschaftlichen und sukzessive einer genuin politischen Selbstbeschreibung avancierte. In diesem Zusammenhang steht historisch nicht zuletzt auch das Spannungsverhältnis zwischen einer dezidiert politischen Perspektive souveräner Machtausübung unter dem Titel der Staatsraison einerseits und einer potentiell divergierenden (Selbst-)Beobachtung und (Selbst-)Beschreibung ausgehend von der Figur des Subjekts der Exklusionsindividualität in der (gesellschaftlichen) Umwelt andererseits.[2]

Daran konnte mithin die Ausdifferenzierung der Politik im koextensiven Übergang von Stratifikation zu funktionaler Differenzierung ansetzen, indem innerhalb der Semantik der Souveränität der Souverän als absolutes Subjekt gegenüber den ihm unterworfenen Subjekten konstituiert wurde. Instruktiv war in diesem Zusammenhang darüber hinaus eine genealogische Lektüre von La Boëties „Discours sur la servitude volontaire“ insofern hier der absoluten Einheit der Souveränität die prekäre und doch zugleich potentiell machtvolle Heterogenität und Mikrodiversität (Luhmann) der „freiwillig passiv“ unterworfenen Bevölkerung gegenübergestellt wurde. Aus diskursgeschichtlicher Perspektive greifen mithin die Semantik der Souveränität bzw. Staatraison einerseits und La Boëties Opposition andererseits effektiv ineinander, indem sie – freilich von unterschiedlichen Seiten – das Problem der kontingenten Unterwerfung eines dadurch politisch aktualisierten Kollektivs unter die Herrschaft eines einzelnen souveränen Subjekts als Kernfrage des Politischen markieren. Dieses Problem der Kontingenz politischer Inklusion drückt sich nicht zuletzt in der Referenz auf den Willen (*volonté*, *volontaire*)

1 Vgl. hierzu auch Jahraus: Literatur.

2 Vgl. Koselleck: Kritik.

eines politisch konstituierten Subjekts aus. In diesem Sinne war die moderne Ausdifferenzierung der Politik bereits inhärent mit dem Problem der (politischen) Inklusion verknüpft. In diesem Zusammenhang artikulierte seit dem 18. Jahrhundert die prominente Inklusionsfigur des *citoyen* emphatisch im Rekurs auf die Nation und die *volonté générale* eine strukturelle Kopplung zwischen Willen und Macht, indem sie diese in eine republikanische Logik der Äquivalenz der politischen Unterscheidung zwischen Inklusion und Exklusion transponierte. Da Willen und Macht gleichermaßen innerhalb diskursiver Normierungen semantisch als Kapazitäten beschrieben wurden, die keineswegs jedem oder jeder einfach unterstellt bzw. attribuiert werden konnten, eignete sich ihre Verknüpfung zu einer Äquivalenzkette, in der die Form Inklusion/Exklusion antagonistisch entfaltet werden konnte. Hieraus resultierte unmittelbar die Unterscheidung zwischen *citoyens actifs* und *citoyens passifs*, die in der Französischen Revolution geprägt wurde. Darüber hinaus verkörperte der *citoyen* die von Foucault unter dem Titel der Gouvernementalität analysierte politische Rationalität der Regierung schlechthin, indem er Willen und Macht in der diskursiven Praxis der individuellen Freiheit und im semantischen Imperativ der aktiven (Selbst-)Regierung aktualisiert. Damit wiederholte die Figur des *citoyen* das Thema von La Boëties „La servitude volontaire“, jedoch diesmal unter umgekehrten Vorzeichen, denn der *citoyen* wurde nicht dadurch frei, dass er sich passiv der Herrschaft verweigerte, sondern gerade, indem er aktiv an seiner eigenen Regierung partizipierte.

Ausgehend von der Beschreibung der stratifizierten Gesellschaft Frankreichs, die auf den basalen Unterscheidungen des aus der jeweiligen ständischen Herkunft abgeleiteten gesellschaftlichen Status zwischen *noble* und *roturier* und der Differenzierung der drei Stände Klerus, Adel und Dritter Stand beruhte, wurden dergestalt grundlegende Veränderungen der Inklusionslogiken und -semantiken seit dem 16. Jahrhundert rekonstruiert. So differenzierte und etablierte sich seit dem 16./17. Jahrhundert die so genannte *noblesse de robe* im Dienst der Monarchie, indem sie weniger auf adlige Herkunft an sich als auf *mérite*, also familiäre und individuelle Verdienste rekurrierte. Dies schlug sich auch im klassischen aristokratischen Genre der *mémoires* nieder, in dem sich zunehmend die individuelle Biographie, freilich zumeist noch fokussiert auf die Karriere in öffentlichen Ämtern, gegenüber den Genealogien adliger Herkunft verselbständigte. Außerdem entstanden aus religiöser, literarischer und philosophischer Introspektion heraus gleichsam monumentale Zeugnisse der Reflexion auf Individualität und Selbstbewusstsein, die sich nicht mehr ohne weiteres der vorherrschenden

Status- und Inklusionslogik der stratifizierten Gesellschaft fügten. Dies fand durchaus eine Entsprechung in der politischen Semantik, und zwar sowohl in der Begründung monarchischer Souveränität als auch in diskursiven Evokationen politischer Freiheit (La Boëtie), die jeweils aus ideologisch gegensätzlichen Strategien heraus gleichermaßen auf die Kontingenz des (rationalen) Willens rekurrierten. Insgesamt wurden infolge dieser Veränderungen politische Inklusion und Exklusion zunehmend als kontingent beobachtet und damit als politisches Problem der gesellschaftlichen Ordnung diskursiviert. Politische Inklusion geriet in diesem Diskurs in zugespitzter Weise zum Problem der Regierung einer Bevölkerung von Individuen, wie es auch Foucault mit dem Konzept der Gouvernementalität analysiert hat. Dies führte im 18. Jahrhundert, dem Zeitalter der Aufklärung, insbesondere zu einer Politisierung von Erziehung, und zwar in einem grundlegenden und umfassenden Sinn, der durchaus mit Foucaults These der Gouvernementalisierung des Staates im 17./18. Jahrhundert korrespondiert. In Frankreich reüssierten die Nation und sukzessive der Nationalstaat seit dem 18. Jahrhundert jedenfalls auch und gerade im Sinne einer gouvernementalen Erziehungsanstalt, also einer veritablen und selbstreferentiellen Schule der Nation, wie nicht zuletzt der unmittelbare Entstehungskontext der Revolution von 1789 zeigt. Im Verlaufe des 18. Jahrhunderts und insbesondere im Zuge der Revolution wurde die Nation nicht nur als semantische Formel politischer Inklusion, sondern eben auch als historisch legitimiertes Zukunftsversprechen sowie als Projekt gouvernementaler Erziehung und damit performativ selbst als genuine Schule der Nation konstituiert.

Die revolutionäre politische Selbstbeschreibung der Nation ereignete sich 1789 dann aus der performativen Inszenierung der überkommenen Gesellschaft des *Ancien Régime* als einem komplexen Gefüge politischer Inklusion und Exklusion in den Generalständen heraus. Daraufhin errichtete die Revolution gegenüber der stratifizierten Gesellschaft des *Ancien Régime* in Gestalt der Nation ein semantisches Metanarrativ politischer Inklusion errichtete, das die Frage der Macht, des Subjekts dieser Macht und seiner narrativen Legitimation in der Geschichte spektakulär und folgenreich miteinander verknüpfte. Und in der performativen Selbsternennung der Versammlung des *Tiers Etat* zur *Assemblée Nationale* aus der theatralischen Szenerie der Generalstände heraus vollzog sich schließlich die folgenreiche Revolution des politischen Publikums. Dieser performative Akt konstituierte in spektakulärer Weise die Nation als erneuerte Formel politischer (Voll-)Inklusion, und zwar dezidiert im Namen des bisher weitgehend politisch exkludierten Publikums. Dieser reflexive Prozess der revolutionären Selbstbeschreibung artikulierte in

einem historisch-politischen Diskurs eine politische Selbsterlösung der Nation durch das Erlösungsversprechen des Subjekts, das trotz oder gerade wegen seiner vielfältigen historischen Brechungen im 19. und 20. Jahrhundert republikanisch wirkmächtig tradiert worden ist.

Die Französische Revolution konstituierte und prägte den spezifisch französischen Nexus zwischen den Semantiken des demokratischen Nationalstaats einerseits und des modernen Wohlfahrtsstaat andererseits, der sich anhand der Formel politischer Vollinklusion definierte und ausgestaltete. Der damit artikulierte politische Anspruch der Vollinklusion aller Personen affizierte seitdem, wie in Marshalls Rekonstruktion der Abfolge von zivilen, politischen und sozialen Rechten angedeutet, sowohl die Selbstreferenz wie die Fremdreferenz des politischen Systems, denn politische Inklusion stellt einerseits eine funktionssystemspezifische Form der Inklusion im sozialen System der Politik dar und beschreibt andererseits die moderierende Funktion der Politik hinsichtlich der Inklusion von Personen in anderen Funktionssystemen der Gesellschaft. So zeichnet sich das moderne ausdifferenzierte politische System in der Form der Demokratie dadurch aus, dass es sich von der Seite des politischen Publikums her definiert, indem es sich die paradoxe Formel einer „Herrschaft des Volkes über sich selbst" gibt, die mit der Identifikation der Herrschenden mit den Beherrschten[3] den politischen Willen zum Subjekt noch einmal in seiner eigentümlichen Ambivalenz (oder auch Schizophrenie) manifestiert. Darüber hinaus sorgt sich das politische System in der Form des Wohlfahrtsstaates auch um den Zugang zu Inklusionsrollen in anderen gesellschaftlichen Funktionssystemen. In der Institution der Staatsbürgerschaft und der korrespondierenden Selbstbeschreibungsformel des demokratischen National- und Wohlfahrtsstaates sollten beide Inklusionsmodi kongruieren. Allerdings divergierten im Laufe des 20. Jahrhunderts vor allem infolge von Immigration beide Inklusionsmodi zunehmend voneinander. Die damit verbundenen Krisensemantiken politischer Inklusion richteten sich entsprechend insbesondere auf die nunmehr exponierte Gruppe der *immigrés*, was sich seit den 1980ern nicht zuletzt in den sehr vehement geführten politischen Auseinandersetzungen um Staatsbürgerschaft und Einwanderungspolitik niedergeschlagen hat. Seit den 1980ern avancierte daher politische Inklusion anhand der Themen Einwanderung, Staatsangehörigkeit und (kultureller) Integration nicht zufällig zu einem bestimmenden Feld der politischen Auseinandersetzung in Frankreich. So scheint hier nicht weniger auf dem Spiel zu stehen als ein Kern staatlicher Souveränität hinsichtlich

3 Vgl. Luhmann: Politik, S.357f.

seiner Mitglieder und deren individuellen Status. Insbesondere die deterritorialisierenden Wirkungen von dauerhafter und bedingt auch temporärer Immigration stellen eine grundsätzliche Herausforderung an den Staat dar, nicht zuletzt weil der Staat und vor allem der demokratische National- und Wohlfahrtsstaat als konstitutive Selbstbeschreibung des politischen Systems fungiert und zugleich eine eindeutige territoriale Schließung innerhalb des politischen Systems der Weltgesellschaft prätendiert. In diesem Sinne konfrontiert Immigration den modernen Staat mit dessen paradoxen Konstitutionsbedingungen. Daher überrascht es kaum, dass eine veritable Politisierung der Fragen von Einwanderung und Staatsangehörigkeit seit den 1980ern bis heute insistiert.[4] Diese Politisierung affiziert nicht nur die staatlichen Institutionen nachhaltig, sondern stellt eine polyvalente Herausforderung des Staates insgesamt als konstitutive Selbstbeschreibung des politischen Systems dar.[5] In Frankreich gilt dies offensichtlich in einem besonderen Maße, insofern hier das politische System historisch bedingt seine weltgesellschaftliche Mission, das Versprechen politischer Vollinklusion, wie deren postkoloniale Dekonstruktion gleichermaßen in das *Empire*[6] der Normalität, das durch die wiederholte Adressierung und Beobachtung der Massen im Modus des Ressentiments sein eigenes Publikum konstituiert, affiziert und inszeniert, einbringt. In der politischen Selbstbeschreibungsformel der Vollinklusion vollzieht sich gewissermaßen die gesellschaftliche Verinnerlichung des Subjekts in den „Bann der Gesellschaft“.[7] In diesem Sinne handelt es sich hier um eine besonders ausgeprägte Form des Ressentiments in einem ausgesprochenen Spannungs- und koextensiven Steigerungsverhältnis zwischen der prätentiösen politischen Adressierung des aktiven republikanischen Subjekts (der Nation) einerseits und der Wahrnehmung des passiven demokratischen Publikums als betroffene Masse andererseits.

Die republikanische Nation als der bislang vielleicht historisch folgenreichste Ausdruck eines politischen Willens zum Subjekt gerät in diesem Zusammenhang zu einem Bündel und Vehikel vielfältiger Krisennarrative: Krisen der Legitimation, Krisen politischer Inklusion und nicht zuletzt auch Krisen des (politischen) Subjekts (selbst). Und die seit einiger Zeit omnipräsenten Diagnosen der Krise sowie die viel zitierte Rede vom „Verschwinden“ oder „Tod des Subjekts“ und daran unmittelbar anschließend sogar die expli-

---

4 Wihtol de Wenden, Immigrés, S.349ff.

5 Vgl. ebd., S.379.

6 Siehe hierzu auch Michael Hardt/Antonio Negri: Empire, London 2001.

7 Vgl. Bublitz: Massenkultur, S.100f.

zite These, der „Wille zum Subjekt“ selbst sei erloschen und „in der total verwalteten Welt funktionslos“ geworden[8], reflektieren implizit nicht zuletzt auch, dass die mittlerweile strukturell erwartete und unterstellte Passivität des Individuums innerhalb des Publikums der Politik im Rahmen des Anspruchs auf Vollinklusion und gesellschaftlicher (normalisierender) Inklusionsmoderation als Defizit wahrgenommen wird. Daran ist unmittelbar eine intensivierte Aufmerksamkeit für Defizite und Krisen politischer Inklusion im demokratischen National- und Wohlfahrtsstaat geknüpft, wie sich auch und gerade in Frankreich insbesondere seit den 1970ern zeigt. Die weitgehend passive Konstitution des politischen Publikums wird dabei in Frankreich vor dem Hintergrund der republikanischen Tradition der aktiven politischen Selbstbehauptung des Subjekts gewissermaßen paradigmatisch als Krise des Willens zum Subjekt und damit auch als grundlegende Sinnkrise wahrgenommen. Insbesondere angesichts der charakteristischen und gleichsam systemimmanenten Anspruchsinflation des demokratischen Wohlfahrtsstaates avanciert die Frage von Inklusion oder Exklusion schließlich zu einer zentralen Herausforderung der Selbstbeschreibung des politischen Systems. Allerdings greift diese Anspruchsinflation mit der durchaus paradoxen wiederholten Zumutung an das Individuum ineinander, ein Subjekt zu sein oder genauer: ein Subjekt sein oder werden zu wollen.

8 Vgl. Burger: Willen.

Literaturverzeichnis

QUELLENSAMMLUNGEN

Archives Parlementaires de 1787 à 1860. Recueil complet des débats législatifs & politiques des chambres françaises, hg. v. E. Laurent u. E. Clavel, première série (1789 à 1799), Paris 1875.

Recueil de Documents relatifs aux Séances des Etats Généraux, Vol. I, Mai - Juin 1789, hg. v. Georges Lefèbvre u. Anne Terroine, Bd.I, Paris 1953. Recueil de documents relatifs à la convocation des Etats-Généraux de 1789, Vol. I, hg. v. Armand Brette, Paris 1904.

Baczko, Bronislaw (Hg.): Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire, Genf 2000, S.114.

Choppin, Alain (Hg.): Les manuels scolaires en France. Textes officielles 1791-1992, Paris 1993.

QUELLEN

A.-R.-J. Turgot: Mémoire au Roi sur les Municipalités, 1775, in: Œuvres de M. Turgot, Bd.7, Paris 1808-1811.

Charles Baudelaires: La Peintre de la Vie Moderne, in ders.: Oevres Complètes, Paris 1961, S.1179.

Charles Perrault: Parallèle des Anciens et des Modernes. En ce qui regarde les arts et les sciences dialogues, Genf 1979 (orig. Paris 1692-1697).

C.-L. Masuyer: Discours sur l'organisation de l'instruction publique et de l'Education nationale en France, An II, Paris 1793.

Claude Adrien Helvétius: Vom Menschen, seinen geistigen Fähigkeiten und seiner Erziehung, Frankfurt am Main 1972 (orig. 1772).

Constantin-François Chassebeuf de Volney: Oeuvres, Vol. I, Paris 1989.

Denis Diderot: Enzyklopädie. Philosophische und politische Texte aus der „Encyclopédie“ sowie Prospekt und Ankündigung der letzten Bände, München 1969.

Emmanuel Joseph Sieyès: Oeuvres, Vol I, Paris 1989.

Emmanuel Joseph Sieyès: Politische Schriften 1788-1790, hg. v. Eberhard Schmitt u. Rolf Reichardt, Darmstadt 1975.

Emmanuel Joseph Sieyès: Qu’est-ce que le Tiers état? Hg. v. Roberto Zapperi, Genf 1970.

Emmanuel Louis Henri de Launey d’Antraigues: Mémoire sur les Etats Généraux, leurs droits, et la manière de les convoquer, 1788.

Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, hg. v. Diderot u. d’Alembert, 1751-1780, Vol. 11, Stuttgart 1966.

Ernest Renan: „Was ist eine Nation? Vortrag an der Sorbonne, gehalten am 11. März 1882“, in, ders.: Was ist eine Nation? Und andere politische Schriften, Wien 1995.

Etienne de la Boëtie: Le discours sur la servitude volontaire, Paris 1976 (orig. 1574).

François de la Noue: Discours politiques et militaires, Genf 1967 (orig. 1587).

Gabriel Bonnot de Mably: Des droits et des devoirs du citoyen, Paris 1790.

Guyton de Morveau: Mémoire sur l’éducation publique, 1764.

Le réveil du tiers-etat, c’est-à-dire de la nation; ou principes d’ordre social, 1788 (Autor unbekannt).

Louis René de Caradeuc de la Chalotais: Essai d’éducation nationale ou plan d’études pour la jeunesse, Paris 1996 (orig.1763).

J.-A. Borrelly: Introduction à la connoissance et au perfectionnement de l’homme physique et moral, an V, Paris 1796.

Jacques Necker: De l’importance des opinions religieuses, Paris 1788.

Jean Bodin: Les six livres de la république, Paris 1993 (orig. 1583).

Jean Paul Rabaut Saint-Etienne: Précis de l’histoire de la révolution françoise, Paris 1792.

Jules Barbey d’Aureville: Über das Dandytum und über George Brummell. Ein Dandy ehe es Dandys gab, Berlin 2006 (orig. Caen 1845).

Madame la baronne de Staël-Holstein: Oeuvres posthumes, Genf 1967.

M.-J-.A.-N.de Condorcet: Cinq mémoires sur l’instruction publique, Paris 1989.

Marceau Long u. Oliver Fouquet: Etre français aujourd’hui et demain. Rapport de la commission de la nationalité, Paris 1988.

Michel de Montaigne: Essais, hg. v. Arthur Franz, Köln 2005.
Michel de Montaigne: Les Essais. Erste moderne Gesamtübersicht, hg. v. Hans Stilett, Frankfurt am Main 1998 (orig. 1580-1595).
Michel-Edme Petit: Opinion sur l'instruction publique. Seconde Partie, Paris 1793.
Nicolas Hentz: Sur l'instruction publique, Paris 1793.
Nicolas Pasquier: Le gentilhomme, Paris 2003 (orig. 1611).
P.-S. Du Pont de Nemours: Vues sur l'éducation nationale, Paris 1793.
„Rapport et Projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique, présentés à l'Assemblée nationale, au nom du Comité d'Instruction Publique, les 20 et 21 avril 1792", in, J. Dumazedier/E. Donfu: La leçon de Condorcet. Une conception oubliée de l'instruction pour tous nécessaire à une république, Paris 1994.

SEKUNDÄRLITERATUR

Althusser, Louis: Ideologie und Ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg 1977.
Arendt, Hannah: Über die Revolution, München 1963.
Arendt, Hannah: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß, hg. v. Ursula Ludz, München 1993.
Ariès, Philippe: Geschichte der Kindheit, München 1975.
Asbach, Olaf: Staat und Politik zwischen Absolutismus und Aufklärung. Der Abbé de Saint-Pierre und die Herausbildung der französischen Aufklärung bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, Hildesheim 2005.
Auerbach, Erich: Das französische Publikum des 17. Jahrhunderts, München 1965.
Austin, John L.: How to do Things with Words, Cambridge 1967.
Baczko, Bronislaw: Lumières de l'utopie, Paris 1978.
Baecque, Antoine de: „Le discours anti-noble 1787-1792 aux origines d'un slogan: ‚Le peuple contre le gros'", in: Revue d'histoire moderne et contemporaine, 36, 1989, S.3-28.
Baecque, Antoine de: „Le sang des héros. Figures du corps dans l'imaginaire politique de la Révolution Française", in: Revue d'histoire moderne et contemporaine, 34, 1987, S.553-586.
Baecque, Antoine de: Le corps de l'histoire. Métaphores et politique 1770-1800, Paris 1993.

Bahner, W.: Studien zum Volksbegriff im französischen Schrifttum (15.-18. Jahrhundert), Leipzig 1950.

Baker, Keith Michael: „‚Revolution'", in, Colin Lucas (Hg.): The Political Culture of the French Revolution, Oxford 1988, S.41-62.

Baker, Keith Michael: „Introduction", in, ders. (Hg.): The Political Culture of the Old Regime, Chicago 1987.

Baker, Keith Michael: Inventing the French Revolution. Essays on French Political Culture in the eighteenth century, Cambridge 1990.

Barber, Elinor G.: The bourgeoisie in eighteenth century France, Princeton 1969.

Barel, Yves: La ville médiéval. Système sociale, système urbain, Grenoble 1977.

Basse, Bernard: La Constitution de l'ancienne France. Principes et lois fondamentales de la royauté française, Grez-en-Bouère 1986.

Baudrillard, Jean: Simulacres et simulation, Paris 1981.

Becker, Frank (Hg.): Geschichte und Systemtheorie. Exemplarische Fallstudien, Frankfurt am Main 2004.

Bercé, Yves-Marie: The Birth of Absolutism. A History of France 1598-1661, Basingstoke 1996.

Bickart, Roger: Les parlements et la notion de souveraineté nationale au XVIIIe siècle, Paris 1932.

Birnbaum, Pierre: Le peuple et les gros. Histoire d'un mythe, Paris 1979.

Blanning, Timothy C.W.: The French Revolution. Aristocrats versus Bourgeois? Hampshire 1987.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zu Staatstheorie und zum Verfassungsrecht, Frankfurt am Main 1976.

Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die verfassunggebende Gewalt des Volkes. Ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts, Frankfurt am Main 1986.

Bohanan, Donna: Crown and Nobility in Early Modern France, Basingstoke 2001.

Bohn, Cornelia: Inklusion, Exklusion und die Person, Konstanz 2006.

Bohn, Cornelia: Schriftlichkeit und Gesellschaft. Kommunikation und Sozialität der Neuzeit, Opladen 1999.

Bohn, Cornelia: „Normalität und Abweichung systemtheoretisch beobachtet", in, Jürgen Link u.a. (Hg.): „Normalität" im Diskursnetz soziologischer Begriffe, Heidelberg 2003, S.39-51.

Bohrer, Karl Heinz: Ästhetische Negativität, München 2002.

Bohrer, Karl Heinz: Die Ästhetik des Schreckens. Die pessimistische Romantik und Ernst Jüngers Frühwerk, München 1978.

Bommes, Michael u. Jost Halfmann: „Migration und Inklusion. Spannungen zwischen Nationalstaat und Wohlfahrtsstaat“, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 46, 1994, S. 406-424.

Bommes, Michael: Migration und nationaler Wohlfahrtsstaat. Ein differenzierungstheoretischer Entwurf, Opladen 1999.

Bonney, Richard: The Limits of Absolutism in Ancien Régime France, Aldershot 1995.

Bossenga, Gail: The Politics of Privilege. Old Regime and Revolution in Lille, Cambridge 1991.

Bourdieu, Pierre: Der Staatsadel, Konstanz 2004.

Bourquin, Laurent: La noblesse dans la France moderne, Paris 2002.

Bredin, Jean-Denis: Sieyès. La clé de la Révolution française, Paris 1988.

Brown, Elizabeth A.R.: The Monarchy of Capetian France and Royal Ceremonial, Aldershot 1991.

Brubaker, Rogers: Citizenship and Nationhood in France and Germany, Cambridge 1992.

Bruter, Annie: L’histoire enseignée au Grand Siècle. Naissance d’une pédagogie, Paris 1997.

Bublitz, Hannelore: In der Zerstreuung organisiert. Paradoxien und Phantasmen der Massenkultur, Bielefeld 2005.

Buci-Glucksmann, Christine: Baroque reason. The aesthetics of modernity, London 1994.

Burchell, Graham/Colin Gordon/Peter Miller (Hg.): The Foucault Effect. Studies in Governmentality, London 1991.

Burger, Rudolf: „Vom Willen zum Erhabenen“, in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 19, 4, 1991, S.594-607.

Bürger, Peter: Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes, Frankfurt am Main 1998.

Bush, Michael Lacohee: Noble Privilege, New York 1983.

Butler, Judith: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankurt am Main 2001.

Butler, Judith: Haß spricht. Zur Politik des Performativen, Berlin 1998.

Butler, Judith: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Berlin 1995.

Campbell, Peter Robert: The Ancien Régime in France, Oxford 1988.

Camus, Albert: Der Mensch in der Revolte, Hamburg 1969.

Castoriadis, Cornelius: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt am Main 1984.

Cavaillé, Jean-Pierre: Dis/simulations. Jules César Vanini, François la Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, Morale et Politique au XVIIe siècle, Paris 2002.

Charim, Isolde: Der Althusser-Effekt. Entwurf zu einer Ideologietheorie, Wien 2003.

Charnay, Jean-Paul: Le suffrage politique en France. Elections parlementaires, élections présidentielle, référendums, Paris 1965.

Chartier, Roger: „Kulturelle Ebenen und Verbreitung der Aufklärung im Frankreich des 18. Jahrhunderts. Die cahiers de doléances von 1789“, in, Rolf Reichardt et al (Hg.): Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich, Bd.II, Wien u.a. 1981.

Chartier, Roger: Die kulturellen Ursprünge der Französischen Revolution, Frankfurt am Main 1995.

Chevalier, Bernard: Les bonnes villes de France du XIVe au XVIe siècle, Paris 1982.

Chevalier, Bernard: Les bonnes villes, l'Etat et la société, Orléans 1995.

Choppin, Alain: „La politique de livre scolaire en France 1791-1992“, in, ders. (Hg.): Les manuels scolaires en France. Textes officielles 1791-1992, Paris 1993.

Clark, Samuel: State and Status. The rise of the state and aristocratic power in Western Europe, Montreal 1995.

Cohen, Jonathan L.: The Principles of World Citizenship, Oxford 1954.

Constant, Jean-Marie: La noblesse française XVIe-XVIIe siècles, Paris 1994.

Cornette, Joel: Le roi de guerre. Essai sur la souveraineté dans la France du Grand Siècle, Paris 1993.

Cremer, Albert: Der Adel in der Verfassung des Ancien Régime. Die Châtellenie d'Epernay und die Souveraineté de Charleville im 17. Jahrhundert, Bonn 1981.

Day, Ronald E.: The Modern Invention of Information. Discourse, History, and Power, Carbondale 2001.

Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung, München 1992.

Deleuze, Gilles: Die Logik des Sinns, Frankfurt am Main 1993.

Deleuze, Gilles: Nietsche et la philosophie, Paris 2001.

Deleuze, Gilles/Félix Guattari: Mille Plateaux, Paris 1980.

Derrida, Jacques: Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“, Frankfurt am Main 1991.

Dévyver, André: Le sang épuré. Les préjuges de race chez les gentilhommes français de l'ancien régime 1560-1720, Brüssel 1973.

Doyle, William: Origins of the French Revolution, Oxford 1980.

Doyle, William: „Presentation“, in, Colin Lucas (Hg.): The Political Culture of the French Revolution, Oxford 1988, S.3-9.

Duby, Georges: Féodalité, Paris 1996.

Dumont, Louis: Individualismus. Zur Ideologie der Moderne, Frankfurt am Main 1991.

Egginton, William: How the world became a stage. Presence, Theatricality, and the Question of Modernity, New York 2003.

Egret, Jean: The Pré-Révolution française 1787-1788, Paris 1962.

Elias, Norbert: Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie, Frankfurt am Main 1983.

Elias, Norbert: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, 2 Bde., Bern 1969.

Farge, Arlette: Lauffeuer in Paris. Die Stimme des Volkes im 18. Jahrhundert, Stuttgart 1993.

Fitzsimmons, Michael P.: „Privilege and the Polity in France 1786-1791“, in: American Historical Review, 92, 1987, S.269-295.

Fleuret, Colette: Rousseau et Montaigne, Paris 1980.

Foucault, Michel: In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976, Frankfurt am Main 1999.

Foucault, Michel: „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in, ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd.2, Frankfurt am Main 2002, S.166-191.

Foucault, Michel: Archäologie des Wissens, Frankfurt am Main 1997.

Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit, Bd.1, Frankfurt am Main 1983.

Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften, Frankfurt am Main 1974.

Foucault, Michel: Geschichte der Gouvernementalität. Vorlesungen am Collège de France 1977-1978, 2 Bde., Frankfurt am Main 2004.

Foucault, Michel: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt am Main 1977.

Foucault, Michel: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt am Main 1969.

Friedland, Paul: „Parallel stages“, in, Colin Jones (Hg.): Age of Cultural Revolutions. Britain and France 1750-1820, Berkeley 2002.

Friedland, Paul: Métissage. The Merging of Theater and Politics in Revolutionary France, 1999 (unveröffentlichtes Paper).

Friedland, Paul: Political Actors. Representative Bodies and Theatricality in the Age of the French Revolution, Ithaca 2002.

Friedrich, Hugo: Montaigne, Bern 1967.

Fuchs, Peter: „Die konditionierte Koproduktion von Kommunikation und Bewusstsein“, in: Ver-Schiede der Kultur, Aufsätze zur Kippe kulturanthropologischen Nachdenkens (hg. von der Arbeitsgruppe „menschen formen“ am Institut für Soziologie der Freien Universität Berlin), Marburg 2002.

Furet, François: 1789. Vom Ereignis zum Gegenstand der Geschichtswissenschaft, Frankfurt am Main 1989.

Ganshof, François Louis: The Carolingians and the Frankish Monarchy, London 1971.

Garrett, Timothy: The Estates General of 1789. The problems of composition and organization, New York 1935.

Garrigou, Alain: Le vote et la vertu. Comment les français sont devenus électeurs, Paris 1992.

Gauchet, Marcel: Le dèsenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Paris 1985.

Gembicki, Dieter: Histoire et politique à la fin de l’Ancien Régime. Jacob-Nicolas Moreau (1717-1803), Paris 1979.

Giry-Déloison, Charles: Patronages et clientélismes 1550-1750. France, Angleterre, Espagne, Italie, Villeneuve d'Ascq 1995.

Gojosso, Eric: Le concept de république en France XVIe-XVIIIe siècle, Aix-en-Provence 1998.

Goodman, Dena: The Republic of Letters. A Cultural History of the French Enlightenment, Ithaca 1994.

Gougeaud-Arnaudeau, Simone: Entre gouvernants et gouvernés. Le pédagogue au XVIIIe siècle, Villeneuve-d’Ascq 2000.

Grewe, Astrid : „Vertu“ im Sprachgebrauch Corneilles und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Geistes- und Sozialgeschichte des französischen 17. Jahrhunderts, Heidelberg 1999.

Guttandin, Friedhelm: Genese und Kritik des Subjektbegriffs. Zur Selbstthematisierung der Menschen als Subjekte, Egelsbach 1993.

Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt am Main 1985.

Habermas, Jürgen: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Frankfurt am Main 1990.

Hahn, Alois: Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kultursoziologie, Frankfurt am Main 2000.

Hahn, Alois/Kapp, Volker (Hg.): Selbstthematisierung und Selbstzeugnis. Bekenntnis und Geständnis, Frankfurt am Main 1987.

Halévi, Ran: „La révolution constituante. Les ambiguïtés politiques“, in, Colin Lucas (Hg.): The Political Culture of the French Revolution, Oxford 1988, S.69-85.

Harten, Hans-Christian: Elementarschule und Pädagogik in der Französischen Revolution, München 1990.

Hegel, G.W.F: Phänomenologie des Geistes, Berlin 1832.

Heller, Peter: „Nietzsche über die Vornehmen und die Vornehmheit“, in, Peter Uwe Hohendahl/Paul Michael Lützeler (Hg.): Legitimationskrisen des deutschen Adels 1200-1900, Stuttgart 1979.

Henshall, Nicholas: The Myth of Absolutism. Change and Continuity in Early Modern European Monarchy, London 1992.

Herrmann, Ulrich/Oelkers, Jürgen (Hg.): Französische Revolution und Pädagogik der Moderne. Aufklärung, Revolution und Menschenbildung im Übergang vom Ancien Régime zur bürgerlichen Gesellschaft, Zeitschrift für Pädagogik, 24.Beiheft, Weinheim 1989.

Hesse, Mary Brenda: Models and Analogies in Science, London 1963.

Hobsbawm, Eric/Terence Ranger (Hg.): The Invention of Tradition, Cambridge 1983.

Hufton, Olwen H.: Europe, Privilege, and Protest 1730-1789, Brighton 1980.

Hunt, Lynn: „National Assembly“, in, Keith Michael Baker (Hg.): The Political Culture of the Old Regime, Chicago 1987.

Hunt, Lynn: Symbole der Macht, Macht der Symbole. Die Französische Revolution und der Entwurf einer politischen Kultur, Frankfurt am Main 1989.

Iseli, Andrea: „Bonne police“. Frühneuzeitliches Verständnis von der guten Ordnung eines Staates in Frankreich, Epfendorf/Neckar 2003.

Jahraus, Oliver: Literatur als Medium. Sinnkonstitution und Subjekterfahrung zwischen Bewusstsein und Kommunikation, Weilerswist 2003.

Japp, Klaus P.: Soziologische Risikotheorie. Funktionale Differenzierung, Politisierung und Reflexion, Weinheim 1996.

Japp, Klaus P.: Risiko, Bielefeld 2000.

Japp, Klaus P.: „Politische Akteure“, in: Soziale Systeme, 12, 2, 2006, S.222-246.

Jouanna, Arlette: Ordre social. Mythes et hiérarchies dans la France du XVIe siécle, Paris 1977.

Jouanna, Arlette: „Die Legitimierung des Adels und die Erhebung in den Adelsstand in Frankreich (16.-18. Jahrhundert)“, in, Winfried Schulze (Hg.): Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität, München 1988.

Jouanna, Arlette: Le devoir de révolte. La noblesse française et la gestation de l'Etat moderne, Paris 1989.

Joas, Hans: Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte, Berlin 2011.

Kantorowicz, Ernst H.: Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalters, München 1990.

Kettering, Sharon: Patrons, Brokers, and Clients in seventeenth century France, New York 1986.

Kittsteiner, Heinz D.: Die Entstehung des modernen Gewissens, Frankfurt am Main 1995.

Koller, Christian: Fremdherrschaft. Ein politischer Kampfbegriff im Zeitalter des Nationalismus, Frankfurt am Main 2005.

Koselleck, Reinhart: Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt, Frankfurt am Main 1985.

Koselleck, Reinhart: „Ereignis und Struktur“, in, ders. u. Wolf-Dieter Stempel (Hg.): Geschichte – Ereignis und Erzählung, München 1973.

Koselleck, Reinhart: „Geschichte, Geschichten und formale Zeitstrukturen“, in, ders. u. Wolf-Dieter Stempel: Geschichte – Ereignis und Erzählung, München 1973, S.211-222.

Koselleck, Reinhart: „Linguistic Change and the History of Events“, in, Journal of Modern History, 61, 1989, S.649-666.

Koselleck, Reinhart: „Einleitung“, in, Otto Brunner/Reinhart Koselleck: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Stuttgart 1972.

Koselleck, Reinhart: Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten, Frankfurt am Main 1979.

Kosellleck, Reinhart/Ulrike Spree/Willibald Steinmetz: Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache, Frankfurt am Main 2006.

Kuperty-Tsur, Nathalie: Se dire à la Renaissance. Les mémoires au XVIe siécle, Paris 1997.

Laclau, Ernesto/Chantal Mouffe: Hegemony & Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics, London 1989.

Lefort, Claude: Democracy and Political Theory, Cambridge 1988.

Legendre, Pierre: Filiation, Paris 1996.

Lemay, Edna Hindie: La vie quotidienne des députés aux Etats Généraux 1789, Paris 1987.

Lemke, Thomas: Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität, Berlin 1997.

Leveau, Rémy/Wihtol de Wenden, Catherine/Kepel, Gilles: „Introduction“, in: Rémy Leveau/Gilles Kepel (Hg.), Les musulmans dans la société française, Paris 1988.

Link, Jürgen: Versuch über den Normalismus. Wie Normalität produziert wird, Göttingen 2006.

Lucas, Colin (Hg.): The Political Culture of the French Revolution, Oxford 1988.

Lucas, Colin: „Introduction“, in ders. (Hg.): The Political Culture of the French Revolution, Oxford 1988, S.XI-XVII.

Luhmann, Niklas: Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1997.

Luhmann, Niklas: Das Erziehungssystem der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2002.

Luhmann, Niklas: Die Politik der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000.

Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, Frankfurt am Main 1985.

Luhmann, Niklas: „Interaktion in Oberschichten“, in, ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd.1, Frankfurt am Main, 1980.

Luhmann, Niklas: „Individuum, Individualität, Individualismus“, in, ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd.3, Frankfurt am Main 1989.

Luhmann, Niklas: Die Kunst der Gesellschaft, Frankfurt am Main 1995.

Luhmann, Niklas: Die Religion der Gesellschaft, Frankfurt am Main 2000.

Luhmann, Niklas: Risiko und Gefahr, Sankt Gallen 1990.

Luhmann, Niklas: „Subjektive Rechte. Zum Umbau des Rechtsbewusstseins für die moderne Gesellschaft“, in, ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Bd.2, Frankfurt am Main 1981.

Luhmann, Niklas: Political Theory in the Welfare State, Berlin 1990.

Lyotard, Jean-François: Le différend, Paris 1983.

Mager, Wolfgang: „Jansenistische Wurzeln der politischen Nationsbildung in Frankreich“, in, Hartmut Lehmann/Hans-Jürgen Schrader/Heinz Schilling (Hg.): Jansenismus, Quietismus, Pietismus, Göttingen 2002.

Mager, Wolfgang: Frankreich vom Ancien Régime zur Moderne. Wirtschafts-, Gesellschafts- und politische Institutionengeschichte 1630-1830, Stuttgart 1980.

Marshall, Thomas H.: Citizenship and social class, Cambridge 1950.

Melehy, Hassan: Writing Cogito. Descartes, Montaigne, and the Institution of the Modern Subject, Minneapolis 1993.

Moers, Ellen: The Dandy. From Brummel to Beerbohm, Lincoln (Nebraska) 1978.

Monod, Paul Kléber: The Power of kings. Monarchy and Religion in Europe 1589-1715, New Haven 1999.

Motley, Mark E.: Becoming a French Aristocrat. The Education of the Court Nobility 1580-1715, Princeton 1990.

Mousnier, Roland: The Institutions of France under the Absolute Monarchy 1598-1789, 2 Bde., Chicago 1979 u. 1984.

Muchembled, Robert: La sociétée policée. Politique et politesse au France du XVIe au XXe siècle, Paris 1998.

Napoli, Paolo: La naissance de la police moderne. Pouvoir, normes, société, Paris 2003.

Nassehi, Armin: Der Begriff des Politischen, Baden-Baden 2003.

Neidleman: The general will is citizenship. Inquiries into French political thought, Lanham 2001.

Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift, Leipzig 1887, Kritische Studienausgabe (KSA), hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1988, S.246ff.

Nietzsche, Friedrich: Fragmente aus dem Nachlaß, KSA, Bde. 9-13, München 1999.

Nollmann, Gerd: Konflikte in Interaktion, Gruppe und Organisation. Zur Konfliktsoziologie der modernen Gesellschaft, Opladen 1997.

Ojala, James Harvey: Education for Revolution. Pamphlets and the Politicization of French Society 1787-1789 (Diss.), Ann Arbor 1981.

Otto, Marcus: Die Selbsternennung des Dritten Standes zur *Assemblée Nationale*. Performativer Akt der Neuschöpfung des Politischen, Stuttgart 2003.

Otto, Marcus: „Staat und *Stasis* in Frankreich. Strukturelle Probleme und semantische Paradoxien politischer Inklusion“, in, Christoph Gusy u. Heinz-Gerhard Haupt (Hg.): Inklusion und Partizipation. Politische Kommunikation im historischen Wandel, Frankfurt am Main 2005, S.225-246.

Otto, Marcus: „Zur Aktualität historischen Sinns – Diskursgeschichte als Genealogie immanenter Ereignisse“, in, Franz X. Eder (Hg.): Historische Diskursanalysen. Genealogie, Theorie, Anwendungen, Wiesbaden 2006, S.171-186.

Otto, Marcus: „Der Wille zum Stil. Die ästhetische ‚Umwertung der Werte‘ im Fin de Siècle“, in, Jens Elberfeld/Marcus Otto: Das schöne Selbst. Zur Genealogie des modernen Subjekts zwischen Ethik und Ästhetik, Bielefeld 2009, S.83-105.

Otto, Marcus: „Das Subjekt der Nation in der *condition postcoloniale*. Krisen der Repräsentation und der Widerstreit postkolonialer Erinnerungspolitik in Frankreich“, in: Lendemains. Etudes comparées sur la France 39, 144, 2011, S. 54-76.

Padis, Olivier: Marcel Gauchet. La genèse de la démocratie, Paris 1996.

Palmer, Robert R.: The Improvement of Humanity. Education and the French Revolution, Princeton 1985.

Parsons, Talcott: The Negro American, Boston 1968.

Pine, Richard: The Dandy and the Herald. Manners, Mind and Morals from Brummel to Durrell, London 1988.

Podlech, Adalbert: „Art. Repräsentation“, in: Geschichtliche Grundbegriffe, hg. v. Otto Brunner, Werner Conze u. Reinhart Koselleck, Bd.5, Stuttgart 1984, S.509-547.

Prost, Antoine: Histoire de l’enseignement et de l’éducation. IV. Depuis 1930, Paris 1981.

Quaritsch, Helmut: Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jh. bis 1806, Berlin 1986.

Rancière, Jacques: Das Unvernehmen. Politik und Philosophie, Frankfurt am Main 2002.

Reckwitz, Andreas: Subjekt, Bielefeld 2008.

Reichardt, Rolf u. Eberhard Schmitt: „Die Französische Revolution – Umbruch oder Kontinuität?“, in: Zeitschrift für Historische Forschung, 3, 1980, S.257-320.

Reichardt, Rolf: Reform und Revolution bei Condorcet. Ein Beitrag zur späten Aufklärung in Frankreich, Bonn 1973.

Reiss, Timothy: Mirages of the Selfe. Patterns of Personhood in Ancient and Early Modern Europe, Stanford 2003.

Richter, Dirk: Nation als Form, Opladen 1996.

Roche, Daniel: La France des lumières, Paris 1993.

Roche, Daniel: La culture des apparences. Une histoire du vêtement XVIIe-XVIIIe siécle, Paris 1989.

Roels, Jean: Le concept de représentation politique au XVIIIe siècle français, Louvain 1969.

Rohou, Jean: Le XVIIe siècle. Une révolution de la condition humaine, Paris 2002.

Rosanvallon, Pierre: Der Staat in Frankreich von 1789 bis in die Gegenwart, Münster 2000.

Rosanvallon, Pierre: Le sacré du citoyen. Histoire du suffrage universel en France, Paris 1992.

Rosenberg, Harold: The Tradition of the New, New York 1965.

Sahlins, Peter: Unnaturally French. Foreign citizens in the old regime and after, Ithaca 2004.

Schalk, Ellery: From Valor to Pedigree. Ideas of Nobility in France in the sixteenth and seventeenth centuries, Princeton 1986.

Schmitt, Eberhard: Repräsentation und Revolution. Eine Untersuchung zur Genesis der kontinentalen Theorie und Praxis parlamentarischer Repräsentation aus der Herrschaftspraxis des Ancien régime in Frankreich 1760-1789, München 1969.

Schnabel-Schüle, Helga (Hg.): Fremde Herrscher – Fremdes Volk. Inklusions- und Exklusionsfiguren bei Herrschaftswechseln in Europa, Frankfurt am Main 2006.

Schölderle, Thomas: Das Prinzip der Macht. Neuzeitliches Politik- und Staatsdenken bei Thomas Hobbes und Niccoló Macchiavelli, Berlin 2002.

Sennelart, Michel: Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement, Paris 1995.

Sewell, William H.: „Le citoyen/la citoyenne. Activity, Passivity and the Revolutionary Concept of Citizenship“, in, Colin Lucas (Hg.): The Political Culture of the French Revolution, Oxford 1988, S.105-123.

Sewell, William H.: A Rhetoric of Bourgeois Revolution. The Abbé Sieyès and What is the Third Estate?, Durham u.a. 1994.

Sewell, William H.: „Etat, Corps, and Ordre. Some Notes on the Social Vocabulary of the Old French Regime“, in, Hans-Ulrich Wehler (Hg.): Sozialgeschichte Heute. Festschrift für Hans Rosenberg zum 70. Geburtstag, Göttingen 1974.

Shackle, George L.S.: Imagination and the Nature of Choice, Edinburgh 1979.

Shapiro, Gilbert u. John Markoff: Revolutionary Demands. A Content Analysis of the Cahiers de Doléances of 1789, Stanford 1998.

Smith, Jay M.: The Culture of Merit. Nobility, Royal Service, and the Making of Absolute Monarchy in France 1600-1789, Ann Arbor 1996.

Snyders, Georges: La pédagogie en France aux XVIIe et XVIIIe siècles, Paris 1965.

Stäheli, Urs: Sinnzusammenbrüche. Eine dekonstruktive Lektüre von Niklas Luhmanns Systemtheorie, Weilerswist 2000.

Stäheli, Urs: „Die Nachträglichkeit der Semantik. Zum Verhältnis von Sozialstruktur und Semantik“, in, Soziale Systeme, 4, 1998, S.315-339.

Steinmetz, Willibald (Hg.): ‚Politik‘. Situationen eines Wortgebrauchs im Europa der Neuzeit (Historische Politikforschung, Bd.14), Frankfurt am Main 2007.

Steinmetz, Willibald: „Neue Wege einer historischen Semantik des Politischen“, in, ders. (Hg.): ‚Politik‘. Situationen eines Wortgebrauchs im Europa der Neuzeit (Historische Politikforschung, Bd.14), Frankfurt am Main 2007.

Stichweh, Rudolf: „Semantik und Sozialstruktur. Zur Logik einer systemtheoretischen Unterscheidung“, in, Soziale Systeme. Zeitschrift für soziologische Theorie, 2, 6, 2000, S.237-251.

Stichweh, Rudolf: „Zur Theorie politischer Inklusion“, in: Berliner Journal für Soziologie, 4, 1998.

Stichweh, Rudolf: Der frühmoderne Staat und die europäische Universität. Zur Interaktion von Politik und Erziehungssystem im Prozess ihrer Ausdifferenzierung 16.-18. Jahrhundert, Frankfurt am Main 1991.

Stichweh, Rudolf: Inklusion und Exklusion. Studien zur Gesellschaftstheorie, Bielefeld 2005.

Stichweh, Rudolf: Memorandum zu einem Institut für Evolutionswissenschaft. Memorandum zu einem Institut für Evolutionswissenschaft, Bad Homburg 1999.

Stone, Bailey: The French Parliaments and the Crisis of the Old Regime, Chapel Hill 1986.

Tackett, Timothy: Becoming a Revolutionary. The Deputies of the French National Assembly and the Emergence of a Revolutionary Culture 1789-1790, Princeton 1996.

Tarde, Gabriel: Les transformations du pouvoir, Paris 2003 (orig.1899).

Tilly, Charles: The Contentious French, Cambridge (Mass.) 1986.

Toynbee, Arnold: A Study of History, Vol. VI (2), London u.a. 1962.

Valéry, Paul: „Descartes“, in, ders. Werke, Bd.4. Zur Philosophie und Wissenschaft, hg. V. Jürgen Schmidt-Radefeld, Frankfurt am Main 1989.

Vanel, Marguerite: Histoire de la nationalité française d'origine. Evolution historique de la notion de français d'origine du XVIe siècle au code civil, Paris 1945.

Venturino, Diego: „La naissance de l''Ancien Régime'", in, Colin Lucas (Hg.): The Political Culture of the French Revolution, Oxford 1988, S.11-40.

Viguerie, Jean de: „Tableau de la théorie pédagogique pendant la première moitié du 18e siècle", in, Donald N. Baker/Patrick J. Harrigan (Hg.): The Making of Frenchmen. Current Directions in the History of Education in France, 1679-1979, Waterloo 1980.

Vovelle, Michel: Die Französische Revolution. Soziale Bewegung und Umbruch der Mentalitäten, Frankfurt am Main 1985.

Vovelle, Michel: The Fall of the French Monarchy 1787-1792, Cambridge 1984.

Wahnich, Sophie: L'impossible citoyen. L'étranger dans le discours de la révolution française, Paris 1997.

Weil, Patrick: La France et ses étrangers. L'aventure d'une politique de l'immigration 1938-1991, Paris 1991.

Wihtol de Wenden, Catherine: Les immigrés et la politique. Cent cinquante ans d'évolution, Paris 1988.

Wihtol de Wenden, Catherine: Citoyenneté, nationalité et immigration, Paris 1987.

Sozialtheorie



Ullrich Bauer, Uwe H. Bittlingmayer, Carsten Keller, Franz Schultheis (Hg.)
Bourdieu und die Frankfurter Schule
Kritische Gesellschaftstheorie im Zeitalter des Neoliberalismus

Mai 2014, 376 Seiten, kart., 19,99 €,
ISBN 978-3-8376-1717-7



Wolfgang Bonss, Oliver Dimbath, Andrea Maurer, Ludwig Nieder, Helga Pelizäus-Hoffmeister, Michael Schmid
Handlungstheorie
Eine Einführung

2013, 280 Seiten, kart., 22,99 €,
ISBN 978-3-8376-1708-5



Daniel Innerarity
Demokratie des Wissens
Plädoyer für eine lernfähige Gesellschaft (übersetzt aus dem Spanischen von Volker Rühle)

2013, 264 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-8376-2291-1

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Sozialtheorie



Joachim Renn
Performative Kultur und multiple Differenzierung
Soziologische Übersetzungen I

Juni 2014, ca. 270 Seiten, kart., ca. 27,80 €,
ISBN 978-3-8376-2469-4



Hilmar Schäfer (Hg.)
Praxistheorie
Ein soziologisches Forschungsprogramm

August 2014, ca. 300 Seiten, kart., ca. 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2404-5



Rudolf Stichweh
Inklusion und Exklusion
Studien zur Gesellschaftstheorie
(2., erweiterte Auflage)

Juli 2014, ca. 250 Seiten, kart., ca. 25,80 €,
ISBN 978-3-8376-2294-2

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Sozialtheorie

Marc Amstutz,
Andreas Fischer-Lescano (Hg.)
Kritische Systemtheorie
Zur Evolution einer
normativen Theorie
2013, 410 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2412-0

Brigitte Bargetz
Ambivalenzen des Alltags
Neuorientierungen
für eine Theorie
des Politischen
Juli 2014, ca. 340 Seiten, kart., ca. 32,99 €,
ISBN 978-3-8376-2539-4

Gerald Beck
Sichtbare Soziologie
Visualisierung und soziologische
Wissenschaftskommunikation
in der Zweiten Moderne
2013, 226 Seiten, kart.,
zahlr. z.T. farb. Abb., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2507-3

Pradeep Chakkarath,
Doris Weidemann (Hg.)
Kulturpsychologische
Gegenwartsdiagnosen
Bestandsaufnahmen zu Wissen-
schaft und Gesellschaft
März 2014, ca. 226 Seiten, kart., ca. 25,80 €,
ISBN 978-3-8376-1500-5

Lutz Eichler
System und Selbst
Arbeit und Subjektivität im Zeitalter
ihrer strategischen Anerkennung
2013, 526 Seiten, kart., 39,90 €,
ISBN 978-3-8376-2213-3

Hanna Katharina Göbel,
Sophia Prinz (Hg.)
Die Sinnlichkeit des Sozialen
Wahrnehmung und materielle
Kulturen
Juni 2014, ca. 340 Seiten, kart., ca. 32,99 €,
ISBN 978-3-8376-2556-1

Hermann-Josef
Grosse Kracht (Hg.)
Der moderne Glaube
an die Menschenwürde
Philosophie, Soziologie und Theologie
im Gespräch mit Hans Joas
Juli 2014, ca. 250 Seiten, kart., ca. 29,99 €,
ISBN 978-3-8376-2519-6

Karin Kaudelka,
Gerhard Kilger (Hg.)
Eigenverantwortlich
und leistungsfähig
Das selbständige Individuum
in der sich wandelnden Arbeitswelt
2013, 152 Seiten, kart., 19,99 €,
ISBN 978-3-8376-2588-2

Sophia Prinz
Die Praxis des Sehens
Über das Zusammenspiel
von Körpern, Artefakten
und visueller Ordnung
März 2014, ca. 420 Seiten, kart., ca. 33,80 €,
ISBN 978-3-8376-2326-0

Peter Streckeisen
Soziologische Kapitaltheorie
Marx, Bourdieu und
der ökonomische Imperialismus
Juni 2014, ca. 340 Seiten, kart., ca. 32,99 €,
ISBN 978-3-8376-2624-7

Peter Wehling (Hg.)
Vom Nutzen des Nichtwissens
Sozial- und kulturwissen-
schaftliche Perspektiven
Mai 2014, ca. 250 Seiten, kart., ca. 28,99 €,
ISBN 978-3-8376-2629-2

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de